SCRITTORI ITALIANI
E STRANIERI

AR-III-175

FILOSOFIA

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

SĀDHANĀ. REALE CONCEZIONE DELLA VITA. DI RABINDRANATH TAGORE. TRAD. DI AUG. CARELLI.

SCRITTORI ITALIANI
E STRANIERI

COLLEZIONE DI LIBRI INSIGNI PER ARTE O SAPIENZA, NUTRIMENTO PIACEVOLE DELLO SPIRITO, GENTILE ::: ORNAMENTO DELLA CASA. :::

SCIENZA POESIA ARTE TEATRO
STORIA ::: BIOGRAFIA
FILOSOFIA RELIGIONI
SAGGI CRITICI
ORATORIA
ROMANZI
VIAGGI

DILIGENTE SCELTA DEGLI AUTORI. ESATTEZZA DEI TESTI. ::: TRADUZIONI ACCURATE. ::: STUDI ILLUSTRATIVI CHIARI E COMPENDIOSI. ::: NOTE OPPORTUNE E SOBRIE. :::

EDIZIONI NITIDE. PREZZO MITISSIMO. ELEGANTI RILEGATURE IN TELA E ORO. ::: COLORI DIVERSI PER I DIVERSI RAMI DELLA BIBLIOTECA.

ТОРИНО

EX ARDUIS PERPETUUM NOMEN

BID: URB0616189

SADHANA

REALE CONCEZIONE DELLA VITA

Di RABINDRANATH TAGORE

AR-44498

BIBLIOTECA ... LETTERE e FILOSOFIA ... ONINO

CARABBA
EDITORE
LANCIANO

PROPRIETÀ LETTERARIA

INTRODUZIONE

Everyone who has eaten the salt
of India is at heart an Indiaman.

L'AUTORE di queste conferenze non ha piú bisogno di presentazione ai lettori italiani; le sue opere poetiche tradotte nelle lingue principali, hanno recentemente corso tutta l'Europa e reso popolare il nome di Rabindra Nath Tagore.[1]

In questo volume il poeta che, come gli antichi Risi, è anche un grande asceta, espone specialmente per il mondo occidentale, alcuni saggi della sua dottrina filosofico-religiosa che è quella di gran lunga predominante in India.

Il Brahmanesimo mantenutosi da quasi trenta secoli costantemente la religione del popolo indiano, (astrazione fatta dalla relativamente breve parentesi buddhistica) trae le sue prime origini dall'antichissima religione vedica. Gli dei vedici non erano, come è noto, se non personificazioni di quelle forze di natura che piú colpivano la fantasia del popolo: Indra, il dio terribile delle tempeste armato di fulmini, Agni il dio del fuoco, Ushas la dea Aurora, ecc. Ma da questo politeismo naturalistico, già verso la fine del periodo vedico, la mente indiana è passata ad una forma religiosa piú elevata. A poco a poco nel cerimoniale religioso l'adulazione sacerdotale s'è spinta fino a dare l'appellativo di *unico e solo* a ciascun dio che vuole a volta a volta propiziarsi; finché piú tardi gruppi interi di deità sono stati riuniti sotto attributi comuni, ed hanno per-

[1] Per notizie sulla vita e le opere del Tagore v. l'Introduzione di W. B. Yeats nel volume *Gitanjali*, trad. di A. Del Re. Lanciano. Carabba, 1914.

V. anche: RABINDRANATH TAGORE. *A sketch of his life and an appreciation of his works.* G. A. Natesan & Co. Madras.

C. F. ANDREWS. *With Rabindra in England.*

R. TAGORE. *L'offrande Lyrique.* Trad. d'André Gide. (Introduction).

A - 50

duta cosí la loro individualità. Quantunque non si sia ancora all'idea d'un Dio unico, causa assoluta dell'universo, ad un vero e proprio monoteismo, è però tramontato il primitivo grossolano politeismo, e siamo a quella forma di culto che il Max Müller ha chiamato *enoteismo*.

Intanto col progredire del pensiero filosofico, si fa sempre piú strada l'idea che ogni essere, gli dei, gli uomini e l'universo tutto, non siano che differenti aspetti d'un unico Essere primitivo, quindi tutti gli dei e la stessa trinità costituitasi piú tardi, di Brahma Shiva e Vishnú (Trimurti), non sono che *manifestazioni* dell'Essere assoluto. È in embrione l'idea dell'Unotutto, e cosí alla fine del periodo vedico la religione indú è un vero panteismo che deriva da un'unica sostanza primitiva tutte le molteplici forme dell'esistenza.

Ma il pensiero filosofico indiano prosegue alacremente nel suo sviluppo. A lato al cerimoniale sacerdotale va sempre aumentando la letteratura filosofico-religiosa; dai Veda derivano i Brahmanas che interpretano i passi dei Veda divenuti col tempo oscuri; e ai Brahmanas seguono le Upanisad loro appendici. Scomparsi gli dei vedici, pervenuti al concetto di un Dio unico, la speculazione filosofica che si approfondisce in questa letteratura derivata dai Veda, ci conduce al concetto del Brahma.

Brahma nei primitivi libri vedici è un nome neutro che significa la preghiera sacerdotale e il potere magico che questa esercita sugli dei e sull'universo; in seguito poi arriva ad impersonare la forza cosmica apparente al pensiero come universo, quel potere che ci si rivela materializzato nelle cose esistenti, che crea, conserva e riassorbe in sé di nuovo tutti i mondi. E questo Ente universale, che è al di sopra delle condizioni della realtà empirica e al di là delle leggi di tempo, spazio e causalità, questo obbietto universale del pensiero, è una cosa sola con l'Atman, col soggetto della conoscenza in noi, con ciò che noi, dopo spogliatici di ogni qualità este-

riore, scopriamo in noi stessi come la nostra piú reale essenza, l'io, l'anima. All'infuori di questo Brahma-atman, di questo Uno-tutto, ogni altra cosa nel mondo fenomenico non è che *Maya,* una manifestazione illusoria del Brahma, il quale è cosí la sola realtà.

Il Brahma e l'Atman, Dio e l'anima, dunque sono una cosa sola; se a noi appaiono distinti è per effetto di *Maya* o di *Avidya,* l'illusione cosmica prodotta dalla nostra ignoranza, cioè dalla limitatezza della conscienza umana che non arriva a comprendere quell'identità fino a che per mezzo della *gnâna,* della conoscenza dell'io, non vengano vinte le limitazioni dell'io stesso.

Questa identità di Brahma con l'Atman è l'idea fondamentale dell'intera dottrina upanisadica; su questa si basa il sistema filosofico-religioso ortodosso detto Vedanta, che svoltosi poi in varie scuole e sette, rappresenta la forma dell'attuale religione indú.

Il Vedantismo come è stato illustrato da Sankara, il filosofo sommo, fondatore della principale scuola vedantica (788-828 d. C.), è una religione troppo sublime, accessibile solo alle classi intellettuali; essa concede troppo poco al sentimento per essere accetta alla mente ed al cuore del popolo, il quale richiede un Dio meno impersonale e piú vicino alla sua esistenza di ogni giorno. Sorsero quindi dopo Sankara, altri riformatori, il piú famoso dei quali è Ramanuja (XII sec. d. C.), la figura piú eminente del culto vishnuita. Al monismo panteistico di Sankara, vale a dire ad un culto formato di pura meditazione filosofica, questi riformatori hanno sostituito una religione d'amore e di devozione verso un Dio personale, che può assumere diversi nomi, ma che è sempre accessibile anche all'adorazione esteriore dei suoi fedeli.

Una di queste riforme largamente diffusa nel Bengala, è il *Brahma Samaj* fondato da Rammohan Roy;[1] a questo

[1] Nato a Radhanagore nel Bengala nel 1774. Morto in Inghilterra nel 1833.

appartiene il nostro Autore. Le dottrine filosofico-religiose del Tagore sono dunque in sostanza le dottrine del Vedanta in una delle diverse sue riforme.

La trattazione dei gravi problemi che l'A. svolge nei capitoli seguenti, mentre ci mostra la profondità della sua mente che s'addentra nell'indagine psicologica ed etica con limpidità e genialità di vedute sorprendenti, rivela nello stesso tempo, anche in questo campo cosí sterile, il grande poeta e l'asceta fervente che ci ha tanto commossi con lo slancio sublime delle sue liriche.

Nelle bellissime pagine che trattano dell'origine del male e del dolore umano, dell'ardua dottrina sull'identità dell'anima individuale con l'Essere supremo, della natura del bello e della sua funzione nella psiche umana, lo stile del Tagore cosí pieno di colore e di passione nella sua semplicità, è l'espressione genuina della profonda e passionata spiritualità della razza a cui il poeta appartiene; nessuno come lui è capace di penetrare nei misteri dell'anima, di mostrare i segreti della bellezza e della verità nascosti sotto la superficie delle cose.

Scopo di questa traduzione è dunque appunto di render nota ai lettori italiani, nella brillante forma di cui l'ha rivestita l'A., la dottrina del Vedanta, di quella che, come dice il Max Müller, è "la piú sublime di tutte le filosofie, e la piú confortante di tutte le religioni." E mi sia permesso chiudere questo semplice cenno sul Vedanta, con le parole di un altro filosofo che non fu certo molto propenso ad ammirare il pensiero altrui, lo Schopenhauer, il quale ha lasciato scritto: "Nel mondo intero non esiste studio cosí salutare e cosí nobile come lo studio delle Upanisad; esso è stato il conforto della mia vita e sarà il conforto della mia morte."

Roma, marzo 1915.

AUGUSTO CARELLI

SĀDHANĀ

(REALE CONCEZIONE DELLA VITA)

PREFAZIONE DELL'AUTORE

SARÀ forse bene che io dichiari non esser l'argomento di questi capitoli trattato filosoficamente o dal punto di vista scolastico. L'autore è cresciuto in una famiglia la quale adopera i testi delle Upanisad[1] nelle quotidiane pratiche religiose, ed ebbe avanti agli occhi l'esempio di suo Padre che trascorse tutta una lunga vita nella piú stretta comunione con Dio, pur non trascurando i suoi doveri terreni, né diminuendo menomamente la sua attività in ogni genere d'affari. In queste pagine dunque i lettori d'occidente avranno modo, spero, di venire a contatto con l'antico spirito dell'India come si rivela nei nostri sacri testi e nella vita d'oggi giorno.

Tutte le grandi espressioni del pensiero umano si debbono giudicare non alla lettera, ma secondo lo spirito; lo spirito che si svolge con lo sviluppo della vita nella storia. Noi arriviamo a comprendere il vero significato del Cristianesimo osservandone l'aspetto vivo nel momento attuale, per quanto possa esser diverso, anche in punti importanti, dal Cristianesimo dei primi tempi.

[1] È il nome di alcuni trattatelli di speculazione teosofica che fanno seguito e commento ai Veda, gli antichissimi libri canonici indiani. Secondo l'interpretazione piú accettata, *Upanisad* significa *arcano* ed infatti la loro dottrina è spesso esposta in forma enigmatica

Le grandi scritture religiose dell'India sembrano agli studiosi d'occidente d'interesse puramente retrospettivo ed archeologico; per noi invece esse sono di viva importanza, e non possiamo fare a meno di pensare che pèrdono il loro significato, quando vengono esposte sotto etichetta quasi esemplari mummificati del pensiero e delle aspirazioni umane, conservati nelle fasce dell'erudizione.

Il senso delle vitali parole emanate dall'esperienza di grandi cuori, non potrà mai essere esaurito da alcun sistema unico d'interpretazione logica, ma deve venir incessantemente illustrato dal commento di vite individuali, e ciascuna nuova rivelazione aggiunge qualche cosa al suo misterioso significato. I versetti delle Upanisad e gli insegnamenti di Buddha furono sempre per me cose dello spirito, dotati quindi di illimitata vitalità. Io li ho usati sia nella mia vita privata che nella predicazione, come pieni d'individuale significato per me e per gli altri, e aspettanti a loro dimostrazione la mia particolare testimonianza, la quale, per la sua individualità, deve avere il suo valore. Aggiungerò che le seguenti pagine riassumono, in forma adatta a questa pubblicazione, idee tratte dai discorsi in bengalese che sono solito fare agli studenti della mia scuola di Bolpur nel Bengala; e mi son servito qua e là di brani di quei discorsi tradotti dai miei amici Babu Satish Chandra Roy e Babu Ajit Kumar Chakravarti. L'ultimo capitolo di questa serie, "La comprensione nell'attività," è tratto dalla traduzione del mio discorso bengalese sul "Karma-yoga" fatta da mio nipote Babu Surendra Nath Tagore.

Colgo qui l'occasione per esprimere la mia gratitudine al Prof. James H. Woods, dell'Università di Harvard, per le prove di stima che m'incoraggiarono a portare a termine questi capitoli e a leggerne parecchi in quella Università. E ringrazio anche il signor Ernesto Rhys per la sua bontà nell'aiutarmi al lavoro di revisione e di correzione.

Una parola ancora riguardo alla pronunzia di Sādhanā; l'accento cade decisamente sulla prima *a* che ha il suono largo.

I.

RELAZIONE DELL' INDIVIDUO CON L' UNIVERSO

La civiltà dell' antica Grecia si sviluppò dentro le mura cittadine, e in vero tutte le moderne civiltà hanno avuta la loro culla di calce e mattoni.

Queste mura lasciano una traccia profonda nelle menti degli uomini. Esse stabiliscono nel nostro animo diffidente, il principio " divide et impera " che genera in noi l' abitudine di assicurarci tutte le nostre conquiste, fortificandole e separandole l' una dall' altra. Noi separiamo nazione da nazione, scienza da scienza, l' uomo dalla natura; il che ci rende fortemente sospettosi contro tutto ciò che è al di là delle barriere da noi sollevate, e fa che ogni cosa debba aspramente lottare per riuscire ad esser presa da noi in considerazione.

Al principio dell' invasione ariana l' India era una grande estensione di foreste, le quali furono prestamente utilizzate dalle nuove genti. Queste foreste offrivano rifugio contro i terribili calori e i temporali violenti dei tropici, fornivano pascoli per gli armenti, combustibile per il fuoco dei sacrifizi, e materiale per la costruzione di capanne. E le varie tribú ariane con i loro capi patriarcali, occuparono nelle diverse foreste, le zone piú vantaggiose per naturale protezione, per abbondanza di nutrimento e di acqua.

Cosí la nostra civiltà indiana, nata nelle selve, ebbe la speciale caratteristica dell' ambiente originario. In mezzo alla grande vita della natura, da questa nutrita e rivestita, si tenne nella piú stretta e costante corrispondenza con i suoi svariati aspetti.

Una tal vita, come si può ben pensare, tende ad oscurare l' intelligenza umana e ad attutire gli stimoli al progresso, abbassando gl' ideali dell' esistenza. Ma nell' India antica troviamo invece che questa condizione di vita nelle selve, non sopraffece l' animo dell' uomo, né affievolí il corso delle sue energie; soltanto lo spinse verso una particolar direzione. Essendo stato l' uomo in continuo contatto coi prodotti viventi della natura, la sua mente restò immune dalla brama di allargare il suo dominio elevando attorno alle sue proprietà mura di confine. Egli mirava non a possedere, ma a comprendere, ad ampliare la sua conscienza sviluppandosi col e nel suo ambiente. Sentiva che il vero è universale, che non vi è assoluto isolamento nell' esistenza, e che l' unico modo per conseguire la verità, è per mezzo della penetrazione dell' esser nostro nell' intimo di tutte le cose. Arrivare a questa grande armonia tra lo spirito dell' uomo e lo spirito del mondo, fu lo scopo verso il quale si sforzarono i sapienti dell' India antica abitatori delle foreste.

Piú tardi venne l' epoca in cui le primitive selve furono sostituite da campi coltivati, e sorsero da ogni parte opulente città. Si fondarono forti regni che vennero in rapporto con tutte le grandi potenze della terra. Ma anche nella gioia della sua prosperità materiale, il cuore dell' India si rivolse

sempre con adorazione all' antico ideale di profonda auto-conoscenza. e alla dignità della vita semplice nella solitudine delle foreste; e dalla sapienza quivi accumulata ricavò le sue piú alte ispirazioni.

L' occidente sembra inorgoglirsi al pensiero che va soggiogando la natura, quasi noi vivessimo in un mondo ostile, ove tutto ciò che ci è necessario debba strapparsi alla malevolenza di un ordine di cose a noi avverso. Questo sentimento è l' effetto del modo di pensare formatosi nella consuetudine delle mura cittadine. Poiché nella vita di città, l' uomo volge naturalmente tutta l' intensità della visione mentale sulla sua vita e le sue opere, e ciò genera un' artificiale dissociazione tra lui e la Natura Universale nel cui grembo egli vive.

In India invece il punto di vista fu diverso; comprese il mondo e l' uomo in un unico grande vero. L' Indiano diede la massima importanza all' armonia esistente tra l' individuale e l' universale, intuí che non è possibile alcuna comunicazione con le cose che ci attorniano, se queste rimangono assolutamente estranee a noi. L' uomo accusa la natura d' esser costretto a procacciarsi con fatica la maggior parte delle cose necessarie. È vero; ma il suo lavoro non è vano, il successo gli arride continuamente; il che vuol dire che tra lui e la natura esiste un rapporto razionale, poiché noi non potremo mai far nostro se non ciò che è realmente in connessione con noi stessi.

Noi possiamo guardare una strada sotto due diversi punti di vista. Uno la considera in quanto ci separa dall' oggetto del nostro desiderio; e al-

lora ogni passo del nostro cammino lo calcoliamo come qualcosa ottenuta con la forza contro l' ostacolo. L' altro la riguarda come il mezzo che ci conduce a destinazione, e come tale, essa è parte della nostra meta: è di già un principio del conseguimento, e il camminare in essa è l' unico modo per arrivare alla meta a cui conduce. Quest' ultimo punto di vista è quello degl' Indiani in riguardo alla natura. Per l' India il fatto importante è che noi siamo in armonia con la natura; che l' uomo può pensare perché i suoi pensieri sono in armonia con le cose; che egli può servirsi delle forze di natura ai suoi fini, solamente perché il suo potere è in armonia con il potere universale, e che a lungo andare i suoi fini non vengano ad urtare contro quelli a cui tende la natura.

In occidente predomina la tendenza a considerare appartenenti alla natura esclusivamente le cose inanimate e le bestie, e ad ammettere poi un' improvvisa inesplicabile interruzione, da dove incomincerebbe la natura umana. Conformemente a questa idea, tutto ciò che sta in basso nella scala degli esseri è semplicemente natura, e ogni cosa che ha in sé l' impronta della perfezione intellettuale o morale è natura umana. Il che equivarrebbe al classificare la gemma e il fiore in due categorie diverse, e ritenere la loro bellezza dovuta a due diversi ed opposti principî. Ma la mente indiana non ha mai esitato a riconoscere la sua affinità con la natura, e la sua ininterrotta relazione col tutto.

L' unità fondamentale della creazione non fu per l' Indiano una semplice speculazione filosofica; ar-

rivare a questa grande armonia in sentimento e in azione fu scopo della sua vita. L' India con la meditazione e l' attività, e con un suo sistema di vita, coltivò la sua coscienza in modo che tutte le cose ebbero un significato spirituale per lei. La terra, l' acqua e la luce, i frutti e i fiori, non le apparvero semplicemente quali fenomeni fisici da servirsene e poi trascurare; ma furon cose necessarie al conseguimento del suo ideale di perfezione, come ciascuna nota è necessaria all' insieme d' una sinfonia. L' India intuí che il fenomeno essenziale di questo mondo ha per noi un significato vitale; noi dobbiamo dargli tutta la nostra attenzione, e stabilire con esso una relazione consciente, non semplicemente spinti da curiosità scientifica o da avidità di materiale profitto, ma comprendendolo in spirito di simpatia con un profondo sentimento di gioia e di pace.

L' uomo di scienza sa che il mondo non è semplicemente quale appare ai nostri sensi; egli sa che la terra e l' acqua sono in realtà il gioco di forze che si manifestano a noi come terra ed acqua; il come, possiamo soltanto in parte comprenderlo. Similmente l' uomo che ha gli occhi dello spirito aperti, sa che la verità finale circa la terra e l' acqua, consiste nella nostra comprensione della volontà eterna che opera nel tempo, e s' impersonifica in forze rivelantisi a noi sotto quegli aspetti. Questa non è semplice nozione, come è la scienza, ma è percezione dell' anima per mezzo dell' anima. Essa non ci conduce alla potenza, come fa la scienza, ma ci dà la gioia che è il risultato dell' unione di cose affini. Chi non sa divenir piú profondo

con la pratica della vita che con la scienza, non comprenderà mai che cosa rivelano i fenomeni naturali all'uomo dotato di visione spirituale. L'acqua non gli netta soltanto le membra, ma gli purifica il cuore, perché essa riguarda anche la sua anima. La terra non solo regge il suo corpo, ma gli allieta lo spirito, perché il contatto con essa è piú che un contatto fisico, è una presenza vivente. Un uomo che non sente la sua affinità col mondo, vive in una specie di prigione le cui pareti gli sono ostili. Quando egli invece ritrova in tutte le cose l'eterno spirito, allora è emancipato perché scopre il piú completo significato del mondo in cui vive; egli si sente allora nel perfetto vero, e la sua armonia col tutto è stabilita. In India si ingiunge agli uomini di prestar la massima attenzione al fatto che essi sono nella piú stretta relazione, corpo ed anima, con le cose circostanti; e di salutare la luce del giorno, le acque sorgenti, e la terra feconda come manifestazioni della medesima verità vivente che li contiene nel suo grembo. Cosí il testo della nostra meditazione quotidiana è il *Gayatri*,[1] un versetto considerato come l'epitome di tutti i Veda. Col suo mezzo cerchiamo di comprendere l'unità essenziale del mondo con l'anima consciente dell'uomo; impariamo a concepire l'unità conservata dall'unico Eterno Spirito, il cui potere crea la terra il cielo e le stelle, e contemporaneamente irradia le nostre menti con la luce di una conscienza operante ed esistente in ininterrotta continuità col mondo esteriore.

[1] *Gayatri* o *Savitri*, strofa che nel Rigveda (III. 62,10) è diretta al Dio Savitar (Sole vivificante). I brahmani la recitano ogni giorno mattino e sera.

Non è vero che l' India ha cercato d' essere indifferente ai diversi valori delle diverse cose, perché essa sa che ciò farebbe la vita impossibile. La mente indiana ebbe la nozione della superiorità dell' uomo nella scala della creazione. Ma in quanto a ciò che realmente costituisce questa superiorità, essa ebbe la sua particolare idea. Per l' Indiano consiste non già nel potere di possesso, ma nel potere di unione. Perciò l' India scelse i suoi luoghi di pellegrinaggio ovunque fosse in natura qualche speciale aspetto di grandiosità o di bellezza, in modo che la mente potesse liberarsi dal mondo di ristrette necessità, e ottenere il suo posto nell' infinito. Ed ecco come in India un intero popolo, già abituato a nutrirsi di carne, rinunziò al cibo animale per un sentimento di universale simpatia per la vita; fatto unico nella storia dell' umanità.

L' India comprese che quando noi, con barriere fisiche e mentali, ci separiamo violentemente dall' inesauribile vita della natura, quando diventiamo soltanto *uomo* e non *uomo nell' universo,* poniamo dei problemi complicati, ed avendo chiusa l'origine della loro soluzione, andiamo tentando ogni sorta di metodi artificiali, ciascuno dei quali porta la sua messe di interminabili difficoltà. Quando l' uomo lascia il suo punto d' appoggio nella natura universale, per camminare quasi sulla sola corda dell' umanità, gli accade come in una danza, o come a chi sta per cadere; egli deve incessantemente sforzare ciascun nervo e muscolo a mantenere ad ogni passo l' equilibrio; e allora, negl'intervalli della sua stanchezza, inveisce contro la

Provvidenza, e prova un segreto orgoglio al pensiero d' essere stato indegnamente trattato nell'ordinamento universale delle cose.

Ma ciò non può durare per sempre. L' uomo deve conseguire la pienezza della sua esistenza, il suo posto nell' infinito; egli deve sapere che, per quanto voglia sforzarsi, non potrà mai crearsi da sé il suo miele dentro le cellette del suo alveare, perché la perenne sorgente di nutrimento della sua vita, è fuori delle loro pareti. Deve sapere che quando egli si esclude dal contatto vivificante e purificante dell' infinito, e si fonda su se stesso per sostentarsi e guarirsi, si spinge alla frenesia, si riduce in brandelli e divora la sua propria sostanza. La sua povertà, perduta la sola grande qualità, cioè la semplicità, diviene squallida e vergognosa; la sua ricchezza non è piú generosa, diviene semplicemente prodiga. I suoi appetiti non gli servono alla vita nei limiti del loro scopo, ma divengono fine a se stessi, mettono le loro fiamme nella sua esistenza, e si dànno a folleggiare alla fosca luce di quest' incendio. E allora avviene che, nella rappresentazione di noi stessi, noi cerchiamo di atterrire e non di allettare; in arte ci affanniamo dietro l' originalità, e perdiamo di vista il vero che è antico ma sempre nuovo; in letteratura ci sfugge la visione perfetta dell' uomo, che è semplice, ma pur grande; e ci appare quale un problema psicologico, o la personificazione di una passione, che è intensa perché anormale, e perché esposta sotto una luce eccessivamente esagerata, quindi artificiale. Quando la conscienza dell' uomo resta circoscritta nella sola cerchia del

proprio io umano, le piú profonde radici della sua natura non trovano il loro terreno adatto, il suo spirito è sempre in procinto di morir d' inedia, ed alla sana forza si sostituisce una serie di eccitamenti. Viene allora a mancare all' uomo la visione interiore, ed egli misura la propria grandezza dalla materia e non dalla sua vitale connessione con l' infinito; giudica la sua attività dal moto in cui vive e non dalla quiete di perfezione, la quiete che è nei cieli stellati, nella perenne armonia della creazione.

La prima invasione dell' India trova il suo esatto riscontro nell' invasione dell'America da parte dei colonizzatori europei. Anche questi dovettero affrontare le foreste secolari e la terribile lotta con le razze aborigene. Ma questa lotta tra uomo e uomo e tra uomo e natura, durò fino all' estremo, non vi poté mai essere accordo. In India le foreste, già dimora di barbari, divennero asilo di saggi; in America invece queste grandi cattedrali viventi della natura non ebbero altro piú profondo significato per l' uomo. Gli apportarono ricchezza e potenza, e forse talvolta gli offrirono il piacere della loro bellezza e inspirarono un poeta solitario; ma non assunsero mai per il suo cuore il sacro carattere di luoghi di una grande riconciliazione spirituale ove l' anima umana avesse il suo punto di ritrovo con l' anima del mondo.

Non intendo io menomamente affermare che le cose avrebbero dovuto andare altrimenti. Sarebbe troppo comodo se la storia si ripetesse nello stesso identico modo in ogni paese. È meglio per il commercio spirituale che i varî popoli portino sul

mercato dell' umanità i loro differenti prodotti, ciascuno dei quali è necessario a completare quello degli altri. Io voglio soltanto dire che l' India, all' inizio del suo sviluppo, fu favorita da una speciale combinazione di circostanze le quali non andarono per lei perdute. A seconda delle occasioni essa ebbe pensiero e ponderazione, lotta e sofferenze, penetrò nelle profondità dell' esistenza e compí qualche cosa che certo non può non avere il suo valore per un popolo la cui evoluzione nella storia prese una via affatto speciale. L' uomo richiede per il suo perfetto sviluppo tutti gli elementi viventi che costituiscono la sua vita complessa; ed è perciò che il suo alimento deve esser coltivato in campi diversi e preso da diverse sorgenti.

La civiltà è come una specie di forma che ogni nazione si sforza di foggiarsi per modellarvi gli uomini secondo il suo ideale piú perfetto. Tutte le istituzioni, la legislazione, il sistema di premio e di pena, gli insegnamenti coscienti e incoscienti, tendono a questo scopo. La moderna civiltà occidentale cerca con tutto lo sforzo della sua organizzazione di rendere quanto piú può perfetti gli uomini fisicamente, intellettualmente e moralmente. Quindi le poderose energie delle nazioni vengono impiegate ad estendere il dominio dell' uomo sulle cose che lo circondano, ed i popoli pongono tutto lo sforzo delle loro facoltà nel possesso e nell' utilizzazione di quanto loro capita sotto mano, e nel superare ogni ostacolo sulla via della conquista. Si addestrano continuamente nell' arte di combattere contro la natura e contro le razze

straniere; i loro armamenti divengono ogni giorno piú meravigliosi; le macchine, le applicazioni, le organizzazioni vanno moltiplicandosi in modo sorprendente. Tutto ciò è molto bello senza dubbio, ed è una meravigliosa manifestazione della potenza umana che non conosce ostacolo e che ha per oggetto la propria supremazia su tutte le cose.

Ma l'antica civiltà dell'India ebbe un suo particolare ideale di perfezione verso il quale diresse gli sforzi. Non mirò a raggiungere la potenza, trascurò di dare il massimo sviluppo alle sue capacità e di organizzare gli uomini a scopo difensivo e offensivo per cooperare all'acquisto della ricchezza e della supremazia militare e politica. L'ideale che l'India s'era proposto condusse i suoi figli all'isolamento della vita contemplativa, e i tesori che essa acquistò per l'umanità addentrandosi nei misteri della realtà, li pagò a prezzo del suo successo nelle cose mondane. Tuttavia anche la sua fu una sublime impresa; fu una suprema manifestazione di quell'aspirazione umana che non conosce limite, e che ha per oggetto nulla meno che la comprensione dell'infinito.

Vi furono in India uomini virtuosi, vi furono saggi, coraggiosi, uomini di stato, re e imperatori: ma fra tutte queste classi di uomini quali preferí l'India e scelse per suoi rappresentanti?

I risi.[1] Chi erano i risi? *Coloro i quali conseguita la conoscenza dell'anima suprema, possedevano la pienezza della sapienza, e avendo trovato lui in unione con l'anima, erano in perfetta armonia*

[1] Risi: Poeti-profeti considerati come inspirati e santi. I sacerdoti cantori ritenuti autori degli inni vedici.

con il loro io interiore. Essi avendo compreso lui nel loro cuore, s' erano emancipati da ogni brama egoistica, ed avendolo sperimentato in tutte le attività del mondo, avevano raggiunta la tranquillità. I risi erano coloro che, conseguito il supremo Dio, avevano trovato la pace duratura, avevano raggiunta l' unità col tutto, erano penetrati nella vita dell' Universo.

Quindi la realizzazione della nostra affinità col tutto, della nostra compenetrazione in ogni cosa per mezzo dell' unione con Dio, fu in India considerata come fine e compimento ultimo dell' umanità.

L' uomo può distruggere, saccheggiare, guadagnare, accumulare, inventare, scoprire; ma egli è grande in quanto la sua anima comprende il tutto. Quando egli racchiude la propria anima in uno spesso involucro insensibile, quando una cieca frenesia di opere lo trascina avvolgendolo come in un polveroso turbine che gli nasconde gli orizzonti, avviene in lui allora una spaventevole rovina. Invero questo uccide proprio lo spirito del suo essere che è spirito di comprensione. L' uomo essenzialmente non è schiavo né di se stesso né del mondo, ma è amante. La sua libertà, il suo compimento sono nell' amore, il quale è, sotto nome diverso, la perfetta comprensione. Per mezzo di questo potere di comprensione, di questa penetrazione del suo essere, egli è in unità con l' onnipresente Spirito il quale è anche il respiro della sua anima. Quando un uomo tenta di spingersi in alto sopraffacendo i suoi simili per poter gustare l' orgoglio di sentirsi superiore a chiunque altro, allora egli si allontana da quello spirito. Per-

ciò le Upanisad[1] dicono di coloro che hanno raggiunta la meta della vita umana, che sono *in pace* e *in unità con Dio,* intendendo che essi sono in perfetta armonia con l' uomo e la natura, e quindi in tranquilla unione con Dio.

V' è un accenno a questa verità, nella dottrina di Gesú quando egli dice: " È piú facile per un cammello passare nella cruna d' un d' ago, che per un ricco entrare nel regno dei Cieli "; il che dice implicitamente che tutto ciò che noi accumuliamo per noi stessi ci separa dagli altri; il nostro possesso è la nostra limitazione. Colui che è intento ad accumular ricchezze non potrà, impedito dal suo io continuamente preponderante, varcare le porte della comprensione del mondo spirituale, che è il mondo della perfetta armonia; egli rimane segregato dentro l' angusta cerchia dei suoi ristretti beni.

Quindi lo spirito della dottrina upanisadica è: Per poter trovar lui, tu devi abbracciare il tutto. Correndo dietro alle ricchezze, in realtà rinunzi al tutto per acquistare il poco, e questa non è la via per conseguire colui che è la pienezza.

Alcuni moderni filosofi europei, i quali, direttamente o indirettamente, hanno attinto alle Upanisad, lungi dal riconoscere il loro debito, sostengono che il Brahmà dell' India è una pura astrazione, una negazione di tutto ciò che è nel mondo. In una parola che l' Essere infinito non può trovarsi in alcun luogo fuorché nella metafisica. Può darsi che tale dottrina abbia dominato e domini ancora in una classe di nostri connazionali. Ma

[1] Vedi nota a pag. 7.

ciò non è certamente in accordo con la tendenza invadente della mente indiana. Invece è stata sua costante aspirazione abituarsi a sentire ed affermare la presenza dell' infinito in tutte le cose.

In India ci si ingiunge di considerare *ogni cosa esistente nel mondo come circondata da Dio.*

Io mi prostro infinite volte avanti a Dio che è nel fuoco e nell' acqua, che pervade l' intero mondo, che è nelle annue messi come negli alberi perenni.

Può esser questo un Dio astratto dal mondo? Ciò significa invece non solo vederlo in ogni cosa, ma salutarlo in ogni oggetto di questa terra. L'atteggiamento che ha verso il mondo, l' uomo cosciente di Dio dell' Upanisad, è di profondo senso d' adorazione. L' oggetto del suo culto è presente ovunque. È l' unica vivente verità la quale fa vere tutte le realtà. Questo vero è non solo di scienza, ma di devozione. "*Namonamah,*" ci prostriamo avanti a lui dovunque e per un infinito numero di volte. Esso si ritrova nello slancio del Risi il quale, in un improvviso trasporto di gioia, si rivolge all' intero mondo: *Ascoltatemi, o voi figli dell' immortale spirito, voi che vivete nella dimora celeste, io ho conosciuto la Persona Suprema la cui luce risplende dall' al di là delle tenebre.* Non sentiamo la sovrabbondante delizia di una diretta e positiva esperienza, in cui non è la minima traccia di indeterminatezza o di passività?

Buddha, che sviluppò il lato pratico della dottrina upanisadica, proclamò lo stesso vero quando disse: *Con ogni cosa, sia essa in alto o in basso, lontana o vicina, visibile o invisibile, tu conserverai relazione di illimitato amore senza mai animosità al-*

cuna e senza brama di uccidere. Vivere in tale stato di conscienza, sia che stiate fermi o andiate, sediate ò siate coricati fino al sonno, è Brahma vihāra o in altre parole è vivere, agire e trovare la vostra gioia nello spirito di Brahma.

E qual è questo spirito? L'Upanisad dice: *L'ente che nella sua essenza è luce e vita del tutto, che è consciente del mondo è Brahma.*

Aver la percezione del tutto, esser consciente di ogni cosa, è il suo spirito. Nella sua conscienza noi siamo sommersi corpo e anima. Per il mezzo della sua conscienza il sole attrae la terra e le onde luminose si trasmettono di pianeta in pianeta.

Non solo è nello spazio, ma *questa luce e vita, questo essere onnisenziente è nelle nostre anime.* Egli è onniconsciente nello spazio, o mondo dell'estensione, ed è onniconsciente nell'anima, o mondo interiore.

Quindi noi per arrivare alla conscienza del mondo, dobbiamo unire il nostro sentimento a questo sentimento infinito e onnipresente. In realtà il solo vero progresso umano coincide con questo ampliarsi della sfera del sentimento. Tutta la nostra poesia, filosofia, scienza, arte e religione intendono ad allargare la nostra conscienza verso sfere piú alte e piú estese. L'uomo non acquista diritti con l'occupazione di piú vasto spazio, né con la condotta esteriore; i suoi diritti si estendono soltanto fin dove egli è reale, e la sua realtà è misurata dalla portata della sua conscienza.

Tuttavia noi dobbiamo pagare il prezzo di questo conseguimento della libertà di conscienza. Qual è questo prezzo? È la rinunzia al proprio io. L'ani-

ma nostra può arrivare alla vera comprensione di se stessa soltanto rinnegando se stessa. L'Upanisad dice: *Tu guadagnerai dando via, tu non avrai cupidigia.*

Nella B. Gita[1] ci si consiglia di operare disinteressatamente rinunziando ad ogni brama di successo. Molti profani deducono da questo insegnamento che la concezione del mondo, come qualcosa d'irreale, trovasi nella radice stessa della cosí detta indifferenza che è predicata in India.[2] Ma la verità è proprio il contrario.

L'uomo che mira alla sua propria grandezza, disprezza tutto il resto. Al confronto del suo io il rimanente del mondo è irreale. Quindi per poter essere pienamente conscienti della realtà del tutto bisogna esser liberi dalla schiavitú del desiderio individuale. Questa è la dottrina che dobbiamo praticare per divenir capaci di compiere i nostri doveri sociali, di portare la nostra parte dei pesi che gravano sulla nostra specie. Ogni tentativo di conseguire una vita piú grande esige dall'uomo di "guadagnare dando via, e non esser avido." E cosí è intento dell'umanità l'ampliare gradualmente la conscienza della propria unità col tutto.

Per l'India l'infinito non fu un concetto astratto di non-entità, vuoto di contenuto. I Risi affermarono solennemente: "Conoscer lui in questa vita è esser vero; non conoscerlo è desolazione di

[1] La *Bhagavad-Gîtâ* o "Canto divino," un dialogo filosofico-religioso che nel grande poema epico il "Mahābhārata" si svolge sul campo di battaglia tra il dio Krishna e il principe Arjuna. La Bhagavad-Gîtâ è il libro piú sacro del popolo indiano; fu detto la Bibbia dell'India.

[2] L'indifferenza dello spirito avanti al piacere o al dolore; l'estinzione del desiderio.

morte." Come dunque conoscerlo? "Col trovarlo e comprenderlo in ogni singola cosa e nel tutto." Non solo in natura, ma nella famiglia, nella società, nello Stato; quanto piú comprenderemo il consciente del mondo in tutte le cose, tanto meglio sarà per noi. Mancando di comprenderlo, noi ci volgiamo verso la rovina.

Mi riempie di gioia e di speranza per l'avvenire dell'umanità il considerare che vi fu un tempo nella remota antichità quando i nostri poeti-profeti immersi negli splendori del cielo indiano, salutavano il mondo dintorno con la gioia con cui si riconoscono i congiunti. Non era questa un'allucinazione antropomorfica. Non era il veder ovunque riflesse immagini dell'uomo grottescamente esagerate, e assistere al dramma umano rappresentato su scala gigantesca nell'arena della natura. Al contrario significava oltrepassare le barriere individuali, divenire piú che uomo, divenire una sola cosa col Tutto. Non era un semplice gioco d'immaginazione, ma la liberazione della conscienza da tutte le mistificazioni e le esagerazioni dell'io. Quegli antichi veggenti sentivano nella serena profondità della loro mente che la identica energia che vibra e passa nelle infinite forme del mondo, manifesta se stessa nel nostro interiore come conscienza, e non vi è interruzione nell'unità. Non vi era lacuna nella loro luminosa visione di perfezione. Neanche la stessa morte vollero riconoscere che creasse un vuoto nel campo della realtà. Essi dicevano: *È riflesso di lui la morte quanto l'immortalità.* Non trovarono alcuna essenziale contraddizione tra la vita e la morte, e dis-

sero con assoluta sicurezza: " La vita è la morte." Salutarono con la stessa gioia serena " la vita nel suo aspetto di apparizione e nel suo aspetto di partenza." *Quello che è passato è nascosto nella vita, e quello che è da venire.* Essi sapevano che il semplice apparire e scomparire sono alla superficie, come le onde nel mare, ma la vita che è permanente non conosce decadenza o diminuzione.

Ogni cosa è scaturita dalla vita immortale e vibra con la vita, poiché la vita è immensa.

La nobile eredità lasciataci dai nostri antenati che attende d' esser da noi fatta nostra, è questo ideale della suprema liberazione della conscienza. Non è semplicemente intellettuale o emotivo, ma ha una base etica e deve esser tradotto in azione. Nell' Upanisad si dice: *L' essere supremo è onnipresente, ed è quindi il bene innato in tutte le cose.* Esser sinceramente unito in conoscenza, amore e attività con tutti gli esseri, e sentire e comprendere cosí il proprio io nell' onnipresente Dio, è l' essenza della bontà: e ciò è l' intonazione della dottrina delle Upanisad: *La vita è immensa!*

II.

CONSCIENZA DELL' ANIMA

ABBIAMO visto che fu aspirazione dei popoli dell' India antica vivere, operare e godere in Brahma, l'onniconsciente e onnipresente Spirito, estendendo il campo della conscienza su tutto il mondo. Ma questa, si può obbiettare, è impresa impossibile all' uomo. Dato che questa estensione della conscienza sia un processo esteriore, esso sarà senza fine; equivarrebbe al voler traversare l' oceano asciugandolo prima. Cominciando dal tentar di comprendere tutto, si andrà a finire a non comprendere nulla.

In realtà però la cosa non è cosí assurda come appare. Ogni giorno l' uomo si trova avanti al problema di ampliare le sue regioni e accomodarsi il carico che gli grava sopra. I suoi pesi sono molti, troppi perché li possa portare: tuttavia egli sa che adottando un metodo, può alleggerire il suo fardello; sa che ogni qualvolta lo sente troppo grave e imbarazzante, dipende dal non aver egli trovata la sistemazione che avrebbe ordinato ogni cosa, e distribuito equamente il peso. Questa ricerca del metodo, è realmente ricerca dell' unità, della sintesi; è il nostro tentativo di mettere in armonia la complessità eterogenea di materiali esteriori, per mezzo di un interiore accomodamento. Praticando tale ricerca, noi veniamo gradualmente ad apprendere che trovar l' Unico è possedere il Tut-

to, e che in ciò veramente consiste il nostro ultimo e piú alto privilegio; il quale è basato sulla legge di quell' unità che è, sol che noi la conosciamo, la nostra forza perenne. Il suo vivo principio è il potere che sta nella verità; la verità di quell' unità in cui è compresa la molteplicità. I fatti sono molti, ma il vero è uno solo. L' intelligenza animale conosce i fatti, la mente umana ha il potere di discernere la verità. Il pomo cade dall' albero, la pioggia discende sulla terra; e tanti altri simili fatti possiamo raccogliere, senza venire ad alcuna conclusione; ma una volta conosciuta la legge di gravitazione, possiamo fare a meno di accumulare fatti *ad infinitum,* perché si è trovata la verità unica che regola fenomeni innumerevoli. Questa scoperta della verità è una gioia pura per l' uomo, è una liberazione della sua mente. Poiché un singolo fatto è come una via chiusa che termina in se stessa; una verità invece svela l' intero orizzonte e ci conduce all' infinito. Perciò quando un uomo come Darwin scopre una semplice verità generale di biologia, questa non resta limitata, ma come face che diffonde la sua luce molto al di là dell' oggetto per cui fu accesa, illumina l' intera regione della vita e del pensiero umano, trascendendo il suo fine primitivo. Quindi noi troviamo che la verità, pur investigando tutti i fatti, non ne è un semplice aggregato, ma li sorpassa in ogni senso e tende alla realtà infinita.

Come nella sfera della scienza, cosí in quella della conscienza l' uomo deve chiaramente fissare alcune verità fondamentali, che gli diano modo di estendere la sua indagine nel piú ampio campo

possibile. E ciò ha in vista l'Upanisad quando dice: *Conosci la tua propria anima.* O in altre parole, comprendi il solo grande principio, quello dell'unità che è in ogni uomo.

Tutti i nostri impulsi e desiderî egoistici ci oscurano la reale visione dell'anima; poiché essi mettono in vista solo il nostro ristretto io. Quando invece arriviamo alla conscienza dell'anima nostra, acquistiamo la nozione dell'essere interiore il quale trascende l'io, ed è nella piú stretta affinità col Tutto.

Quando i bambini cominciano ad imparare separatamente ciascuna lettera dell'alfabeto, non possono provar piacere in questo studio, perché ne ignorano il vero scopo; e infatti le lettere, studiate in se stesse, come cose isolate, ci stancano; esse divengono fonte di piacere soltanto quando sono combinate in parole e frasi che rappresentano un'idea.

Similmente la nostra anima, isolata e rinchiusa negli angusti limiti dell'io, perde la propria significazione, poiché sua stessa essenza è l'unità. Essa può scoprire la verità soltanto unificandosi con le altre, e solo allora è soddisfatta. L'uomo visse in stato di turbamento e di timore, fino a che non ebbe scoperta la stabilità delle leggi di natura: fino a quel momento il mondo gli rimase estraneo. Le leggi che egli scoprí non sono altro che la percezione dell'armonia dominante tra la ragione, propria all'anima umana, e i fenomeni del mondo. Questo è il tratto d'unione per il quale l'uomo è congiunto al mondo in cui vive; ed egli gioisce sommamente quando lo scopre, poiché allora vede

e comprende se stesso nelle cose che lo circondano. Comprendere una cosa, vuol dire ritrovare in essa alcun che di nostro, ed è questa scoperta di noi stessi al di fuori di noi che ci fa lieti. Questo rapporto di comprensione è parziale; invece il rapporto d'amore è completo. Nell'amore il senso della differenza scompare, e l'anima umana raggiunge il suo scopo di perfezione, trascendendo i limiti di se stessa e varcando la soglia dell'infinito. Perciò l'amore è la piú alta felicità che l'uomo possa raggiungere, infatti solo per l'amore egli realmente conosce d'essere piú di se stesso, d'essere una sola cosa col Tutto.

Questo principio di unità insito nell'anima umana, è sempre attivo, ed estende la sua influenza ovunque, per mezzo della letteratura, dell'arte e della scienza, della società, della politica e della religione. I nostri grandi Rivelatori sono coloro che manifestano il vero significato dell'anima con la rinunzia del proprio io per amore dell'umanità. Essi affrontano la calunnia e la persecuzione, le privazioni e la morte nella loro opera d'amore. Essi vivono per l'anima, non già per il proprio io, e ci provano cosí la verità finale dell'umanità. Noi li chiamiamo *Mahātmās*[1] "uomini di grande anima."

Dice una delle Upanisad: *Tu non ami già il figlio tuo perché lo desideri, ma lo ami perché desideri la tua propria anima.* E ciò significa che noi ritroviamo l'anima nostra, nel senso piú elevato, in chiunque noi amiamo. La verità finale della nostra esistenza risiede in questo. *Paramātmā*,

[1] Da *mahā:* grande, illustre; e *ātmā:* l'anima, lo spirito, l'io.

l'anima suprema, e in me come in mio figlio, e la gioia che io ho in lui è la realizzazione di questa verità. È un fatto comune, ma tuttavia meraviglioso a riflettervi, che le gioie e i dolori dei nostri cari, sono gioia e dolore per noi, anzi lo sono di piú. Perché ciò? Perché in quei sentimenti noi ci sentiamo divenuti maggiori, e arriviamo alla grande verità che comprende l'intero universo.

Accade molto spesso che l'amore per i nostri figli, per gli amici o altre persone care, ci allontani dalla completa comprensione della nostra anima; questo amore allarga senza dubbio la portata della nostra conscienza; ma ne limita tuttavia la piú libera espansione. Ciò nonostante è il primo passo, e appunto in questo primo passo sta tutto il sorprendente. Questo amore ci mostra la vera natura dell'anima nostra. Per esso noi sappiamo di certo che la piú grande gioia è riposta nella rinunzia al nostro personale egoismo e nell'unione con gli altri. Esso c'infonde un potere novello di penetrazione e d'elevatezza di mente a misura che si allargano i limiti che gli abbiamo posti, ma cessa questo suo effetto quando i detti limiti perdono la loro elasticità o divengono addirittura contrari allo spirito di amore; allora le nostre amicizie divengono esclusive, le famiglie interessate e inospitali, le nazioni isolate e aggressive contro le altre razze. Accade come ad una fiamma posta dentro un recipiente chiuso: essa risplende fino a che i gas accumulatisi non la soffocano. Tuttavia prima di morire ha provata la sua realtà, e fatta conoscere la gioia della liberazione dalla cieca, vuota e fredda tenebra.

TORINO

Secondo le Upanisad la chiave della conscienza cosmica, della conscienza di Dio, è nella conscienza dell' anima. Conoscere l' anima nostra separatamente dall' io, è il primo passo verso la liberazione suprema. Noi dobbiamo persuaderci con assoluta certezza che essenzialmente siamo spirito. E lo possiamo, acquistando il dominio sul nostro io, innalzandoci al disopra di ogni superbia, cupidigia o timore, consci che le sventure di questo mondo e la morte fisica non possono toglier nulla alla verità e alla grandezza dell' anima nostra. Quando il pulcino balza fuori dall' isolamento dell' uovo, sa che il duro guscio che lo racchiuse per tanto tempo, in realtà non era parte della sua vita. Quel guscio è una cosa morta, non si sviluppa, non permette la minima visione dei vasti orizzonti esistenti al di fuori di esso. Per quanto perfetto di forma, è destinato ad essere spezzato affinché il pulcino possa giungere alla libertà dell' aria e della luce, e compiere l' intero corso della sua vita d' uccello. In sanscrito l' uccello si chiama il "nato due volte"[1] e lo stesso nome si dà anche a colui che, per un periodo di almeno dodici anni, ha vissuto nel sacrificio di se stesso ed in nobiltà di pensiero; che è divenuto semplice di desiderî, puro di cuore e pronto a portare tutti i pesi della vita con generosa grandezza di spirito. E s' intende rinato dalla cieca oppressione dell' io, alla libertà della vita spirituale, e pervenuto in relazione vitale con le cose che lo circondano, e in unità col Tutto.

Ho già prevenuto i miei uditori, e debbo ancora

[1] Dwigia: "due volte nato" appellativo dato agli uomini delle tre caste alte. (V. Manu. II. 26, 169, 170).

una volta prevenirli contro l' idea che i sapienti indiani abbiano predicato una rinunzia del mondo e dell' io, che conduca unicamente alla pura e vuota negazione. Essi miravano invece alla comprensione dell' anima, o in altri termini, al possesso del mondo in perfetta verità. Quando Gesú disse: " Beati gli umili perché essi erediteranno la terra " volle intendere la stessa cosa: e proclamò la verità che l' uomo, liberandosi dalla superbia dell' io, viene in possesso del suo vero retaggio. Egli non deve piú lottare per procacciarsi la sua posizione nel mondo, ma gli è assicurata ovunque dal diritto immortale che è nell' anima sua. Invece la superbia dell' io impedisce la vera funzione dell' anima, consistente nell' arrivare alla comprensione di se stessa, per mezzo della perfetta unione col mondo e con Dio.

Dice Buddha nel suo sermone a Sādhu Simha: *È vero, Simha, che io riprovo l' attività, ma solo quella che si esplica nel male, con parole, pensieri e opere. È vero, Simha, che io predico l' estinzione, ma solo l' estinzione della superbia, della concupiscenza, dei cattivi pensieri e dell' ignoranza; non quella della misericordia, dell' amore, della carità e della verità.*

La dottrina della liberazione predicata da Buddha, è l' emancipazione dalla servitú di *Avidyā*. *Avidyā* è l'ignoranza che oscura la nostra conscienza, e tende a restringerla nei limiti del nostro io personale. È dessa, questa *Avidyā*, questa ignoranza limitante la conscienza, che produce il tristo isolamento dell' io e diviene cosí la sorgente di ogni superbia, avidità e crudeltà che sono nel-

l'egoismo. Quando un uomo dorme, la sua esistenza è ristretta nei limiti della vita vegetativa; egli vive, ma non avverte i suoi rapporti cambiati col mondo esteriore, e perciò non ha conscienza di se stesso. Cosí l'uomo che vive la vita di *Avidyā;* egli è confinato dentro il suo proprio io. Il suo è un sonno spirituale: la sua conscienza non è completamente desta per la realtà che lo circonda, egli non conosce quindi la realtà della sua anima. Ma quando consegue la Bodhi,[1] cioè il destarsi dal sonno dell'io alla perfetta conscienza, allora egli diviene Buddha.

Una volta in un villaggio del Bengala m'incontrai in due asceti di una setta religiosa. "Potreste dirmi" domandai loro, "in che cosa consista il carattere speciale della vostra religione?"

Uno di essi esitò alquanto e poi rispose: "È difficile il definirlo." L'altro disse: "No, è semplicissimo. Noi dobbiamo prima di tutto imparare a conoscere l'anima nostra con la guida d'un maestro spirituale; ciò fatto potremo trovar dentro noi stessi colui che è l'Anima Suprema." "E perché" domandai io, "non predicate la vostra dottrina alle genti del mondo?" "Chi ha sete, verrà da se stesso alla fonte" rispose. "Ma accade realmente cosí? vengono le genti?" L'uomo sorrise dolcemente, e con aria di tranquilla sicurezza senza ombra d'impazienza, soggiunse: "Essi devono venire, uno e tutti!"

Sí, aveva ragione quel semplice religioso delle

[1] Bodhi: scienza, intelligenza. Bodhimanda: "trono dell'intelligenza," fu chiamato il luogo ove Gautama Siddhartha, all'ombra dell'albero — piú tardi detto Bodhidruma o "albero dell'intelligenza" — conseguendo la Bodhi, divenne Buddha.

campagne bengalesi; l' uomo abbandona la sua dimora per soddisfare bisogni che per lui sono piú che il cibo e il vestire: egli va peregrinando per ritrovare se stesso. La storia dell' uomo è la storia del suo viaggio verso l' ignoto in cerca della comprensione del suo io immortale, della sua anima. Tra il sorgere e il cader di imperi, tra l' accumular di colossali ricchezze e il ridurle inesorabilmente in polvere: tra la creazione di innumerevoli simboli che dànno forma ai suoi sogni, alle sue aspirazioni, e il gettarli via come giocattoli d' un fanciullo annoiato; tra il fabbricare magiche chiavi con cui dischiudere i misteri della creazione, e poi, gettando l' opera di secoli, tornare a ricominciar da capo tutto il suo lavoro in qualche nuova forma; tra tutto questo, l' uomo d' epoca in epoca va camminando verso la piú perfetta comprensione della sua anima, di quell' anima che è piú grande di tutte le cose da lui accumulate di tutte le gesta compiute, le teorie enunciate; di quell' anima il cui progredire non verrà mai arrestato dalla morte né dalla dissoluzione. Gli errori e i falli dell' uomo sono stati tutt' altro che piccoli o di poca importanza; hanno seminato il suo cammino di rovine colossali; le sue sofferenze sono state enormi; quasi i dolori per la nascita d' un bambino gigante, esse sono il preludio d' una impresa la cui portata è infinita. L' umanità ha dovuto patire un perenne martirio e vi è tuttavia sottoposta; le sue istituzioni sono quasi l' altare che essa ha innalzato per offrirvi il suo sacrificio quotidiano; sacrificio immenso e meraviglioso. E tutto questo dolore sarebbe privo di ogni signifi-

cato, e impossibile a sopportarsi, se non fosse accompagnato dalla profonda gioia che invade l'intimo del cuore dell'uomo, quando egli oppone alle sofferenze la sua forza divina, e prova la sua inesauribile ricchezza con la rinunzia. Sí, vengono i pellegrini, uno e tutti alla loro vera eredità del mondo. Essi vanno sempre piú ampliando la loro conscienza, cercando sempre una piú alta unità, e sempre piú avvicinandosi all'unico Vero fondamentale, che è onnicomprensivo.

La miseria dell'uomo è profonda, e senza limite sono i suoi bisogni, finché egli non acquista la vera conscienza dell'anima sua; fino allora il mondo è per lui in uno stato di fluttuazione, un fantasma che è e non è. Per colui invece che è pervenuto alla comprensione della sua anima, esiste un determinato centro dell'universo, intorno al quale tutte le altre cose possono trovare posto conveniente, e dal quale soltanto può egli ricavare la felicità della perfetta armonia nella vita.

Un tempo la terra non era che una nebulosa le cui particelle venivano disperse dalla forza espansiva del calore; non aveva ancora acquistata la sua forma definitiva, non aveva né bellezza né scopo, ma solo calore e movimento. A poco a poco i suoi vapori si condensarono in una massa unica, per la forza tendente ad accumulare verso il dominio di un centro, tutte le particelle vaganti, e la terra prese il suo posto in mezzo ai pianeti del sistema solare, come uno smeraldo in una collana di diamanti. Similmente accade dell'anima nostra. Quando il calore e i moti delle cieche passioni la trascinano in ogni senso, noi non riusciamo né

a dare né a ricevere cosa alcuna che abbia carattere di verità. Quando invece troviamo il nostro centro nell'anima nostra per mezzo del dominio di noi stessi, della forza che armonizza ed unifica tutti gli elementi separati e repugnanti, allora le nostre singole impressioni si convertono in sapienza, e gl' impulsi del nostro cuore trovano il loro compimento nell' amore; allora i minimi dettagli della nostra vita rivelano uno scopo infinito, e tutti i nostri pensieri e tutte le nostre azioni si uniscono inseparabilmente in una interiore armonia.

Le Upanisad dicono con grande solennità: *Conosci l' Unico, l'Anima. Essa è il ponte che conduce all' essere immortale.*

Questo è il fine ultimo dell' uomo; trovare l' Unico che è in lui, il quale è la sua verità, l' anima sua; la chiave con cui egli apre le porte della vita spirituale, del regno celeste. Molti sono i desiderî dell' uomo, e follemente inseguono i diversi oggetti di questo mondo, nei quali trovano la loro esistenza e il loro compimento. Ma quel che è in lui *unico,* è sempre in cerca dell' unità; unità nella conoscenza, unità nell' amore, unità nei fini della volontà; e trova la piú alta sua gioia nel raggiungere l' unico infinito nella sua eterna unità. Da ciò il detto dell' Upanisad: *Soltanto i tranquilli di mente e non altri, possono ottenere la gioia sempiterna, conseguendo dentro l' anima loro la nozione dell' Essere che manifesta l' unica essenza in molteplicità di forme.*

L' unico che è in noi ha tendenza a volgersi, tra la grande varietà del mondo, a ciò che è unico

nel tutto; e questo per sua natura e perché in ciò è la sua gioia. Però per tale sentiero tortuoso non potrebbe mai pervenire alla meta, se non possedesse una sua propria luce al cui riflesso egli può scorgere ciò che va cercando. La visione del Supremo Unico avviene nell' anima nostra per diretta, immediata intuizione, e non in base a raziocinio o dimostrazione alcuna. I nostri occhi vedono naturalmente un oggetto nel suo insieme, non scomponendolo in parti, ma immedesimando tutte insieme le sue parti con noi stessi. E cosí è per l' intuizione della nostra conscienza dell' anima; questa arriva naturalmente e direttamente alla comprensione della sua unità nel Supremo Unico.

Dice l' Upanisad: *Questa divinità che si manifesta nelle attività dell' universo, risiede sempre nel cuore dell' uomo come la suprema anima. Coloro che arrivano alla sua nozione per mezzo dell' immediata percezione del cuore, conseguono l' immortalità.*

Questa divinità è *Vishvakarma;* vale a dire, in molteplicità di forme e di forze è la sua esteriore manifestazione in natura, ma la sua manifestazione interiore nell' anima nostra è quella che esiste in unità. Quindi la nostra ricerca del vero nel dominio della natura avviene per mezzo dell' analisi, e dei metodi graduali della scienza; invece la comprensione del vero nell' anima nostra è immediata, e per diretta intuizione. Non possiamo raggiungere l' anima suprema addizionando successivamente frammenti di conoscenze acquisite, anche se seguitassimo per tutta l' eternità, perché l' anima suprema è unica, non composta di parti;

noi possiamo soltanto conoscerla come cuore del nostro cuore, e anima della nostra anima; possiamo soltanto conoscerla nell' amore e nella gioia che proviamo quando, rinunziando al nostro io, ci poniamo, faccia a faccia, avanti ad essa.

La piú profonda, la piú ardente preghiera che mai salisse dal cuore umano, fu pronunziata nella nostra antica lingua: *O tu che da te stesso ti riveli, rivelati in me.* Noi siamo miseri perché schiavi dell' io, che è ribelle e ristretto, che non riflette luce, cieco verso l' infinito. Il nostro io, avvolto nel suo stesso clamore discordante, non è l' arpa armoniosa le cui corde vibrano alla musica dell' eterno. Sospiri di scontento, stanchezza dei falli, vano rimpianto del passato e ansie per l' avvenire, turbano i nostri frivoli cuori, perché non abbiamo trovato l' anima nostra, e lo spirito che si rivela da se stesso non si è manifestato in noi. E quindi il nostro grido: *O Tu, il terribile, salvami col sorriso della tua misericordia, ora e in eterno.* Una soffocante coltre funeraria è questa indulgenza verso se stessi, questa insaziabile avidità, quest' orgoglio di possesso, questo insolente traviamento del cuore. *Rudra,*[1] *o tu il terribile, squarcia questa tetra coperta, e il raggio salvatore del tuo sorriso di grazia sfolgori nella tenebrosa notte e desti l' anima mia.*

Dall' irrealità conducimi alla realtà, dalla tenebra alla luce, dalla morte all' immortalità. Ma in che modo potremo sperare che tale preghiera venga

[1] *Rudra,* cioè " terribile " altro nome del Dio *Shiva,* una delle tre persone della *Trimurti* o trinità brahmanica. Primitivamente nei Veda, Rudra è un guerriero terribile che con le sue saette distrugge i malvagi; in seguito ebbe anche l' appellativo di Shiva, cioè " benigno."

esaudita? Poiché, infinita è la distanza tra il vero e il non vero, tra la morte e l' immortalità. Eppure questo abisso incommensurabile in un attimo è superato, quando si rivela nell' anima colui " che da se stesso rivelasi." Allora accade il miracolo, poiché quivi è il punto d' incontro del finito con l' infinito. *O Padre, tutti i miei peccati completamente togli via!* Perché nel peccato l' uomo fa lega col finito contro l' infinito che è in lui; e la disfatta dell' anima per sua stessa opera; è un pericoloso giuoco in cui l' uomo rischia il suo tutto per guadagnare una parte. Il peccato è una macchia della verità, che offusca la purezza della nostra conscienza. Nel peccato noi corriamo dietro ai piaceri non perché essi siano realmente desiderabili, ma perché tali ci appariscono all'ardente luce delle nostre passioni; le cose che perseguiamo non sono grandi in se stesse, ma la nostra brama esagerandole, le fa sembrare grandi. Queste esagerazioni, queste falsificazioni dell' aspetto delle cose, rompono ad ogni passo l' armonia della nostra vita; noi perdiamo il giusto criterio dei valori, e siamo traviati dalle false attrattive dei varî interessi della vita in contrasto tra loro. E questa incapacità di poter sottomettere tutti gli elementi della sua natura all' unità e al controllo del Supremo Unico, fa sentire all' uomo l' angoscia della separazione da Dio, e suscita in lui l' appassionata preghiera: *O Dio, o Padre, togli via completamente tutti i nostri peccati. Dà a noi il bene,* il bene che è il pane quotidiano delle nostre anime. Nel piacere noi siamo confinati in noi stessi; nel bene siamo in libertà e apparteniamo

al tutto. Come il bambino nell' utero materno trae il suo nutrimento dall' unione della sua vita con quella piú grande della madre, cosí l' anima nostra si nutre solo del bene che è il riconoscimento della sua interiore affinità, il tramite della sua comunicazione con l' infinito da cui è circondata e alimentata. Perciò è detto: " Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia, poiché saranno saziati." Infatti la giustizia è il divino alimento dell' anima; niente altro può saziar l' uomo, può fargli vivere la vita dell' infinito e aiutarlo nel suo progresso verso l' eterno. *Ci prostriamo a te, da cui vengono le gioie della nostra vita. Ci prostriamo ancora a te, da cui viene il bene dell' anima nostra. Ci prostriamo a te che sei il bene, il sommo bene,* nel quale noi siamo uniti col tutto, cioè in pace e armonia, in bontà e amore.

L' uomo anela a raggiungere la sua piú perfetta espressione, ed è questa brama che lo porta a ricercar ricchezze e potere. Ma egli deve apprendere come accumulare non sia lo stesso che arrivare alla comprensione; è la luce interiore che lo illumina, non già le cose esteriori. Quando questa luce risplende, egli in un attimo conosce che la piú sublime rivelazione dell' Uomo è la rivelazione di Dio stesso in lui. Ed a questo egli anela, alla manifestazione dell' anima sua, che è la manifestazione di Dio nell' anima. L' uomo diviene perfetto, raggiunge la sua piú completa espressione, quando l' anima sua arriva alla comprensione di se stessa nell' Infinito Essere che è *Avih*,[1] la cui stessa essenza è espressione.

[1] *Avih:* " lo spirito di eterna manifestazione; " vedi appresso.

La vera miseria dell'uomo consiste nel non essersi pienamente emancipato, nell'essere immerso nella sua propria oscurità, perduto in mezzo ai suoi desiderî. Egli non riesce a sentir se stesso al di là delle cose della sua propria sfera; il piú grande io è nascosto, la sua verità è irrealizzata. Quindi la preghiera che s'innalza da tutto l'esser suo: *O Tu che sei spirito di manifestazione, manifestati in me.* Questa brama della perfetta espressione dell'io è profondamente insita nell'uomo, piú che il bisogno di sostentamento per il suo corpo, piú che la sua avidità di ricchezze e d'onori. E quella preghiera non proviene solo individualmente da lui, essa è nella profondità di tutte le cose, è l'incessante stimolo in lui dell'Āvih, dello spirito di eterna manifestazione. Il rivelarsi dell'infinito nel finito, che è la ragione di tutta la creazione, non si vede in piena perfezione nei cieli stellati, nella bellezza dei fiori, ma nell'anima umana; poiché in questa, la volontà cerca la sua manifestazione nella volontà, e la libertà, per guadagnare il suo premio finale, si trasforma nella libertà di sottomettersi.

L'io di ogni uomo dunque, non è stato messo dal gran Re dell'universo all'ombra del suo trono, ma lasciato libero. In quella parte materiale e psichica del suo organismo che è in relazione con la natura, l'uomo deve sottostare al dominio del suo Re; ma è libero di disconoscerlo in quanto riguarda il suo io. In questo campo il nostro Dio deve ottenere il suo ingresso; egli ci viene come ospite, non come re; deve quindi attendere l'invito, e lo vuole dall'io dell'uomo, poiché viene a

chiedere il nostro amore. La sua forza armata, costituita dalle leggi di natura, resta al di fuori; è solo ammessa la bellezza annunziatrice del suo amore. Soltanto in questa regione della volontà, l' anarchia è permessa; solo nell' io dell' uomo ha il suo dominio la discordanza della menzogna e dell' ingiustizia; e le cose possono giungere a tal punto, da costringerci ad esclamare angosciosamente: "Tanta iniquità non potrebbe regnare se vi fosse un Dio!" Invero, Dio s' è appartato dal nostro io dove la sua vigile pazienza non ha limiti, e dove egli giammai costringerà ad aprir le porte che gli siano state chiuse. Poiché questo nostro io deve conseguire il suo scopo finale che è l' anima, non costretto dal potere di Dio, ma per amore, e unificarsi cosí con Dio in libertà.

Colui il cui spirito è arrivato all' unità con Dio, sta in mezzo agli uomini come il piú sublime fiore dell' umanità. In questa unità infatti l' uomo scopre veramente ciò ch'egli è, poiché quivi l'Āvih gli viene rivelato nell' anima umana come la piú perfetta rivelazione di Dio a lui; e noi vi vediamo l' unione della volontà suprema con la nostra volontà, del nostro amore con l' eterno amore.

Perciò, nella nostra terra, colui che sinceramente ama Dio, è dagli uomini venerato in un modo che in occidente sarebbe considerato quasi sacrilego. Noi vediamo in lui adempiuta la volontà di Dio, allontanato il piú grave ostacolo alla sua rivelazione, e splendente in mezzo all' umanità la perfetta gioia di Dio stesso. Per lui troviamo il mondo intero soffuso d' una divina semplicità; e la sua vita che si consuma alla fiamma

dell' amor divino, fa risplendere tutto il nostro amore terrestre. Le intime connessioni della nostra vita, tutta la sua esperienza di piacere e dolore, si raccolgono attorno a questa manifestazione dell' amore divino, formando il dramma a cui assistiamo in lui. Su tutto ciò che è comune e famigliare passa il tocco di un mistero infinito, e ne fa scaturire una musica ineffabile; gli alberi, le stelle, le azzurre colline ci appaiono quali simboli palpitanti d' un senso che non potrà mai esprimersi a parole. Sembra che noi spiamo il Signore proprio nell' atto di creare un nuovo mondo, quando un' anima umana, allontanata la pesante cortina dell' io, solleva il suo velo e trovasi faccia a faccia coll' eterno suo amante.

Ma in che cosa consiste lo stato di quest' anima? Come un mattino di primavera, esso è svariato di vita e di bellezza, ma pure unico e completo. Quando una vita umana, liberatasi da ogni altra cura, trova la sua unità nell' anima, allora d' un tratto, la conscienza dell' infinito le diviene diretta e naturale, come la luce alla fiamma; ogni conflitto e contraddizione allora si conciliano; la sapienza, l' amore e l' attività si pongono in armonia, il piacere e il dolore si unificano nella bellezza, il godimento e la rinunzia della bontà. La distanza tra il finito e l' infinito è sovrabbondantemente ricolmata dall' amore; ogni istante reca il suo messaggio dell'eterno; l'informe ci appare sotto la forma di fiore, di frutto, l' illimitato ci tien tra le sue braccia come un padre, ci cammina a lato come un amico. Soltanto l'anima, l' *Unità* nell' uomo, ha per sua stessa natura

il potere di sorpassare tutte le limitazioni, e scoprire la sua affinità col Supremo Unico. Ma finché non avremo raggiunta l' armonia interiore e la pienezza dell' esser nostro, la vita sarà per noi un' esistenza puramente automatica. Il mondo ci apparirà sempre come una gran macchina da dominarsi in quanto è utile, da guardarsene in quanto è pericoloso, ma giammai ne riconosceremo la grande affinità con noi, tanto nella natura fisica, quanto nella sua vita spirituale e nella sua bellezza.

III.

IL PROBLEMA DEL MALE

DOMANDARE perché vi sia il male nell' esistenza, è lo stesso che domandare perché vi sia l' imperfezione, o in altri termini, perché addirittura esista una creazione. Consideriamo come ammesso che le cose non possano andare altrimenti, che la creazione debba essere imperfetta, debba essere graduale, e che sia ozioso domandare: perché esistiamo?

Invece il vero quesito che ci dobbiamo porre è questo: l' imperfezione è la verità finale? cioè il male è assoluto e definitivo? Il fiume ha i suoi argini, le sue rive; ma un fiume consiste tutto nelle rive? o anche: costituiscono le rive il fatto finale per il fiume? non cooperano esse stesse queste barriere al corso in avanti dell' acqua? La fune da rimorchio è legata alla barca, ma la sua funzione è quella di legare? non è invece nello stesso tempo rimorchiare la barca?

La corrente del mondo ha i suoi argini, non potrebbe altrimenti esistere; il suo fine però non consiste negli argini che la contengono, ma nel suo movimento diretto verso la perfezione. Non è meraviglia che debbano esistere in questo mondo contrarietà e pene, ma che vi siano la legge e l' ordine, la bellezza e il piacere, la bontà e l' amore; e l' idea di Dio che l' uomo porta nell' esser suo, è la meraviglia delle meraviglie. Egli ha

inteso nelle profondità della sua vita, come ciò che appare imperfetto, è la manifestazione del perfetto, nello stesso modo che chi ha orecchio musicale sente la perfezione d'un canto, mentre in realtà egli ascolta soltanto una successione di note. L'uomo ha trovato il gran paradosso che il limitato non è racchiuso nei suoi limiti, ma è sempre mobile, e si spoglia quindi ad ogni istante della sua qualità di limitato. In realtà imperfezione non vuol dire negazione della perfezione, il finito non è in contraddizione coll'infinito; essi sono semplicemente il tutto che si manifesta nelle parti, l'infinito che si rivela nei limiti.

Il dolore che è la sensazione della nostra finitezza, non è cosa stabile; non è fine in se stesso, come è il piacere; l'incontrarcisi fa comprendere che esso non ha parte nella vera permanenza della creazione. È quello che l'errore è nella vita intellettuale. Riandando la storia del progresso scientifico, ci aggiriamo come in un labirinto di errori che la scienza ha accreditati nelle varie epoche. Tuttavia nessuno penserà sul serio che la scienza sia il vero mezzo per diffondere l'errore. La progressiva conquista del vero è il fatto che importa tener presente nella storia della scienza, non le sue innumerevoli aberrazioni. L'errore per sua natura non può essere stabile, non può coesistere con la verità; come un vagabondo deve abbandonare il suo alloggio appena manchi al pagamento del fitto.

Come l'errore intellettuale, cosí il male di qualunque altra specie, ha per sua stessa essenza l'instabilità, poiché non può trovarsi in accordo

col tutto. Ad ogni attimo viene modificato dal complesso delle cose, ed il suo aspetto rimane mutevole; noi ne esageriamo l'importanza immaginandolo in stato di permanenza. Se dell'enorme accumulo di morte e di putredine che si forma sulla terra in ogni momento, potessimo raccoglier le statistiche, queste ci atterrirebbero. Ma il male è sempre in moto, la sua incalcolabile immensità non riesce ad intralciare il corso della nostra vita, e vediamo che la terra, le acque e l'aria rimangono pure e dolci per gli esseri viventi. Tutte le statistiche non sono che il nostro tentativo di rappresentare staticamente ciò che è in moto, sicché le cose, nella loro successione, vengono ad acquistare per la nostra mente un'importanza che in realtà non hanno. Ed ecco perché un uomo che per la sua professione sia in rapporto con un particolare aspetto della vita, sarà proclive ad esagerarne le proporzioni; riponendo un'importanza eccessiva nei fatti, egli perde il dominio sulla verità. Un poliziotto può aver opportunità di studiare i reati dettagliatamente, ma perderà il senso della loro posizione relativa nell'insieme dell'economia sociale. Quando la scienza raccoglie fatti per illustrare la lotta per l'esistenza svolgentesi nel regno della vita, essa fa sorgere nelle nostre menti un quadro di "natura rossa il dente e l'artiglio." Ma in questo quadro mentale noi diamo un carattere stabile a colori e forme che in realtà sono evanescenti. È come se calcolassimo il peso dell'aria che grava su ogni pollice quadrato del nostro corpo, per dedurne che deve essere tale da schiac-

ciarci. Ma in realtà per ogni peso v' è un adattamento, e noi portiamo comodamente il nostro fardello. Nella lotta per l' esistenza v' è in natura la reciprocità; vi è l' amore per i figli e per gli amici; il sacrificio di se stessi che proviene dall' amore; e questo amore è l' elemento positivo della vita.

Se noi concentrassimo tutta la nostra osservazione sul fenomeno della morte, il mondo ci apparirebbe come un immane carnaio; invece noi vediamo che in vita, il pensiero della morte ha la minor presa possibile sulle nostre menti. Non già perché sia il meno appariscente, ma perché è l'aspetto negativo della vita: appunto come nonostante il chiudersi ad ogni momento delle nostre palpebre, è tuttavia l' essere ad occhi aperti il fatto di cui teniamo conto. La vita nel suo insieme non prende mai sul serio la morte; essa sorride, danza e giuoca, costruisce, accumula e ama al cospetto della morte. Soltanto quando consideriamo separatamente un fenomeno individuale di morte, allora ne vediamo lo squallore, e ne restiamo atterriti; noi perdiamo di vista, in questo caso, il complesso di una vita di cui la morte è parte. Nello stesso modo che osservando al microscopio un pezzetto di stoffa, questa ci appare come una rete, e alla vista di quei larghi fori ci par quasi di sentir freddo. Ma in verità la morte non è la realtà finale; essa ci sembra nera come il cielo ci sembra azzurro, ma non oscura la nostra esistenza, come l' azzurro del cielo non lascia macchie sulle ali dell' uccello.

Quando osserviamo un bambino che tenta i

primi passi, lo vediamo fallire innumerevoli volte; è rara la riuscita; e se noi limitassimo la nostra osservazione ad un breve periodo di tempo, una tal vista ci sarebbe crudele. Invece notiamo che, nonostante i ripetuti insuccessi, vi è nel bambino uno slancio di gioia che lo sostiene nel suo compito apparentemente impossibile; vediamo che egli non bada tanto alle cadute quanto al suo potere di mantenersi in equilibrio, magari per un sol momento.

Simili alle difficoltà che trova il bambino nell' apprendere a camminare, sono i dolori d' ogni specie che noi incontriamo nella vita quotidiana; essi dimostrano quanta imperfezione v' è nella nostra sapienza, nella nostra capacità e nell' esplicazione della nostra volontà. Ma se ci rivelassero soltanto la nostra debolezza, dovremmo morirne di scoraggiamento. Quando prendiamo in osservazione un campo limitato della nostra attività, le miserie e gli errori individuali s' ingrandiscono avanti alla nostra mente; ma poi la vita ci conduce per istinto ad una visione piú ampia, e ci offre un ideale di perfezione che va al di là dei nostri limiti attuali. Abbiamo in noi una speranza che accompagna sempre la ristretta esistenza presente, e ci viene dalla fede imperitura nell' infinito che è in noi. Questa speranza non riterrà mai come un fatto permanente la nostra miseria, né mette limiti alla sua portata, ma osa affermare l' unità dell' uomo con Dio, e questo sogno ardito si realizza ogni giorno.

Noi abbiamo la visione della verità quando fissiamo la mente sull' infinito. L' ideale di verità

non risiede nel limitato presente, né nelle nostre sensazioni immediate, ma nella conscienza del tutto che ci fa pregustare in ciò che *abbiamo* ciò che *dovremmo* avere. Nella vita, conscientemente o inconscientemente, noi abbiamo questo sentimento del Vero, che è sempre piú grande di quanto appare, poiché la nostra vita è progressiva e tende all' infinito; quello a cui essa aspira è quindi infinitamente maggiore di ciò che effettivamente compie; e a misura che procede, trova che nessuna conquista di verità l' abbandona mai nel deserto della finalità, ma la trasporta invece in regioni piú avanzate. Il male non può aggredire la vita nostra come fa un bandito sulla strada, poiché è costretto a passare e trasformarsi nel bene; non può fermarsi a dar battaglia al Tutto. Se una quantità anche minima di male, potesse dove che sia arrestarsi indefinitamente, troncherebbe le radici stesse dell' esistenza. Ma nelle condizioni attuali, l' uomo non crede realmente al male, come non può credere che le corde del violino siano state fatte espressamente per dare la squisita tortura della discordanza; quantunque si possa matematicamente provare, in base a statistiche, che le probabilità della discordanza sono molto piú numerose di quelle dell' accordo, e che per uno che sa suonare il violino vi sono migliaia che non lo sanno. La perfezione in potenza sorpassa di molto il suo contrario in atto. Senza dubbio vi sono stati coloro che hanno sostenuto essere l' esistenza un male assoluto, ma gli uomini non li hanno presi sul serio. Il loro pessimismo è una semplice posa, sia intellettuale

sia sentimentale; invece la vita è di per se stessa ottimista, il suo istinto è di continuare. Il pessimismo, quasi una forma di dipsomania mentale, rifiuta il cibo sano per abbandonarsi alla inebriante bevanda dell' invettiva, e si crea un artificiale avvilimento che è sitibondo di sempre piú tossiche bevande. Se l' esistenza fosse un male, non ci sarebbe bisogno dei filosofi per averne la dimostrazione. Come non si può sostenere che un uomo s' è suicidato mentre vi sta davanti in carne ed ossa, cosí l' esistenza prova per se stessa che non può essere un male.

Un' imperfezione, che non è completamente imperfezione, ma ha per ideale la perfezione, deve andar di continuo verso il conseguimento del suo scopo. Cosí è funzione del nostro intelletto arrivare alla verità per mezzo delle cose non vere; e la scienza stessa non è che il continuo bruciar dell' errore affinché ne scaturisca la luce della verità. La nostra volontà, il nostro carattere devono conseguire la perfezione vincendo continuamente il male, tanto dentro che fuori di noi. Come la vita materiale fa consumare ogni momento la sostanza del corpo per mantenere il calore vitale, similmente la vita morale ha la sua sostanza da bruciare. Questo processo vitale è continuo, noi lo sappiamo, lo sentiamo; e la nostra fede, che nessun esempio individuale in contrario potrà scuotere, ritiene che il cammino dell' umanità va dal male verso il bene. Poiché noi sentiamo che il bene è l' elemento positivo nella natura umana; e in tutti i tempi e in tutti i paesi, ciò che l' uomo ha apprezzato sopra ogni cosa, è

stato l'ideale di bontà. Noi abbiamo conosciuto il bene, lo abbiamo amato ed abbiamo venerati gli uomini che furono dimostrazioni viventi della bontà.

Ma si domanderà: Che cos'è la bontà? che cosa s'intende per la nostra natura morale? La mia risposta è che quando un uomo comincia ad avere una vasta visione del suo io, quando arriva a comprendere d'essere molto piú di ciò che sembra presentemente, allora egli incomincia ad aver conscienza della sua natura morale. Allora diviene consapevole di ciò che dovrà essere, e lo stato da lui non ancora sperimentato gli appare piú reale di quello che sta attualmente sperimentando. Necessariamente si trasforma la sua visione della vita, e la volontà prende in lui il posto dei desiderî. Poiché la volontà è il desiderio supremo di una vita piú grande, di una vita la cui porzione piú nobile non è per noi presentemente raggiungibile, e il cui fine, in massima parte, non è avanti ai nostri occhi. Insorge perciò il conflitto tra l'uomo piú piccolo e il piú grande che sono in noi; tra i nostri desiderî e la nostra volontà; tra il desiderio delle cose materiali, e il fine che abbiamo nell'intimo del nostro cuore. Allora cominciamo a far la distinzione tra ciò che è oggetto del nostro desiderio immediato e ciò che è il bene, e comprendiamo che il bene è quello che il nostro io piú grande trova desiderabile. Quindi il sentimento della bontà deriva da una visione piú giusta della vita, da quella visione complessiva di tutto il campo della vita, che tien conto non solo di ciò che attual-

mente è davanti a noi, ma anche di ciò che non è, e umanamente forse non potrà mai essere. L'uomo, essendo previdente, si preoccupa molto di questa sua vita che ancora non esiste, molto piú di questa che della vita in cui si trova; perciò è pronto a sacrificare le sue tendenze presenti per un futuro che è incognito; e con questo egli diviene grande, poiché arriva alla verità. Anche per poter essere con successo egoisti bisogna riconoscere questa verità, e dominare le proprie tendenze spontanee, o in altri termini, bisogna esser morali. Infatti la facoltà morale è la facoltà per la quale conosciamo che la vita non risulta di frammenti disgiunti e senza scopo. Questo senso morale dell' uomo gli permette di riconoscere non solo che l'io ha continuità nel tempo, ma che per essere nella verità egli non deve considerarsi limitato al suo solo io. In questa verità allora diviene piú grande che non sembri nella vita; infatti cosí partecipa realmente non solo della sua individualità, ma anche di quella di altri individui che probabilmente neppure conoscerà mai. Come si preoccupa del suo io futuro, che è al di fuori della sua attuale conscienza, similmente si preoccupa del piú grande io che è al di là dei limiti della sua personalità. Non v'è uomo che non sia tenuto da un certo grado di tale preoccupazione, che non abbia talvolta sacrificato il suo desiderio egoistico per amore altrui, che non abbia provato la gioia di sopportare molestie o danni per far piacere ad altri. In verità l'uomo non è un essere a parte, ma ha un aspetto universale, e diviene grande quando lo riconosce. Anche

l'egoismo il piú malintenzionato deve convenirne, quando cerca il modo di fare il male, poiché non può esser forte ignorando la verità; per procurarsi dunque l'aiuto della verità l'egoismo deve in qualche modo essere altruistico. Una banda di ladri, se vuol mantenersi unita, deve essere morale; potranno rubare a tutto il mondo, ma non rubarsi tra loro. Perché un disegno immorale possa avere il successo, bisogna che alcuni dei suoi mezzi siano morali. Infatti molto spesso, appunto la nostra forza morale è quella che ci dà il piú efficace potere di commettere il male, di sfruttare gli altri a nostro profitto, di defraudarli dei loro giusti diritti. La vita d'un animale è amorale poiché esso è soltanto conscio del presente immediato; la vita d'un uomo può essere immorale, ma questo significa solo che essa deve avere una base morale. Ciò che è immorale, è imperfettamente morale, appunto come ciò che è falso è vero solo in parte, altrimenti non potrebbe neanche esser falso. Non vedere vuol dire esser cieco, ma veder male vuol dire soltanto vedere in modo incompleto. L'egoismo dell'uomo è un cominciare a vedere alcune delle relazioni e alcuni dei fini della vita; e il seguire i suoi dettami esige il dominio su se stessi e una regola di condotta. Quindi un egoista va volontariamente incontro ai guai per amore del proprio io, sopporta pene e privazioni senza lamentarsi, semplicemente perché sa che quanto appare come dolore e pena, considerato dal punto di vista di un'esistenza limitata, è precisamente il contrario visto in una piú ampia prospettiva. Cosí, ciò che per l'uo-

mo piú piccolo è danno, è guadagno per l'uomo piú grande e viceversa.

La vita ha un grande significato per colui che vive per un' idea, per il suo paese, per il bene dell' umanità; e avanti a questa grandezza il dolore appare cosa trascurabile. Vivere una vita di bontà vuol dire vivere una vita universale. Il piacere riguarda solo il proprio io, ma la bontà ha interesse per il bene di tutta l' umanità e in ogni tempo. Dal punto di vista del bene, il piacere e il dolore possono assumere un aspetto tutto differente, e a tal segno, che si può sfuggire il piacere e invece ricercare il dolore, e la morte stessa può esser la benvenuta come apportatrice di un piú alto valore alla vita. Lo provano i martiri della storia, e lo proviamo noi stessi nel piccolo martirio quotidiano delle nostre vite. Se tiriamo su dal mare un secchio pieno d' acqua, noi ne sentiamo il peso, mentre non lo sentiamo quando, tuffandoci noi stessi, s' agitano sul nostro capo migliaia di secchi d' acqua. Noi dobbiamo portare con le nostre proprie forze il fardello del nostro io; orbene mentre nel campo dell' egoismo il piacere e il dolore gravano con tutto il loro peso, nel campo morale essi divengono cosí leggeri, che l' uomo arrivato a questo stato morale ci appare quasi un essere sovrumano, per la sua pazienza negli affanni e la tolleranza nelle persecuzioni dei malvagi.

Vivere in perfetta bontà vuol dire raggiungere lo scopo della propria vita nell' infinito. Questa è la piú completa concezione di vita che possiamo avere per la facoltà morale che è in noi di

considerare la vita nel suo tutto. E la dottrina di Buddha insegna a coltivare in sommo grado tale facoltà a fine di riconoscere che il campo della nostra attività non è limitato al nostro piccolo io. Questa è la concezione del regno celeste di Cristo. Quando arriviamo a quella vita universale che è detta vita morale, ci emancipiamo dai vincoli del piacere e del dolore, e un' ineffabile gioia che scaturisce da immenso amore, riempie il posto lasciato vuoto dal nostro io. In questo stato l' attività dell' anima è sempre piú intensificata, però la forza che la mette in moto non deriva dal desiderio, ma risiede nella sua stessa gioia. E in ciò consiste il *Karma-yoga* della *B. Gita*,[1] vale a dire il modo di divenire una sola cosa con l' attività infinita, per mezzo di quell' attività individuale che si esplica nella bontà, senza riguardare al proprio interesse.

Buddha, meditando sul modo di liberare l' umanità dall' oppressione del dolore, giunse a questa verità: che quando l' uomo consegue il suo fine piú alto, dissolvendo nell' universale tutto ciò che è individuale, si libera della servitù del dolore. Consideriamo un po' piú diffusamente questo punto.

Una volta un mio discepolo, raccontandomi d' essersi trovato in un temporale, si doleva che, per tutta la durata del mal tempo, era rimasto turbato dal sentirsi in mezzo al grande sconvol-

[1] La dottrina del Karma-yoga che forma argomento della IIIª Lett. della Bhagavad-Gîtâ (v. nota a pag. 26) esorta alla "consacrazione dell' attività fisica sull' altare divino" cioè a dare per unico fine a tutte le proprie azioni l' obbedienza alla legge divina e l' adempimento del proprio dovere, senza fare alcun conto degli umani interessi.

gimento della natura, niente altro che un pugno di polvere, e dal vedere che la sua volontà non aveva la minima influenza sui fenomeni che accadevano.

Io gli dissi: Se la natura dovesse deviare dal suo corso in considerazione della nostra individualità, sarebbero appunto gli individui a soffrirne maggiormente.

Ma egli persisteva nel suo dubbio, obiettando esservi un fatto che non si può trascurare, cioè "la sensazione che io sono," vale a dire che l'io in noi ricerca una relazione a lui individuale.

Io replicai che le relazioni dell'io si esplicano verso qualche cosa che è non-io; noi dobbiamo dunque avere un intermediario comune per entrambi, e dobbiamo essere assolutamente certi che è l'identico tanto per l'io che per il non-io.

Ecco ciò che conviene qui ripetere. Bisogna fissare in mente che la nostra individualità, per sua stessa natura è portata a ricercare l'universale. Il nostro corpo morirebbe se tentasse divorare la sua stessa sostanza, e l'occhio perderebbe lo scopo della sua funzione se vedesse soltanto se stesso.

In quel modo che l'immaginativa quanto piú è potente, tanto meno è esclusivamente fantastica, ma è in maggiore armonia con la verità, cosí la nostra individualità piú è vigorosa e piú tende ad espandersi verso l'universale. Poiché la grandezza d'una personalità non consiste in se stessa, ma nel suo contenuto universale, come la profondità d'un lago è data, non dalla capacità del suo bacino, ma dalla profondità dell'acqua che contiene.

Cosí se è vero che la nostra natura anela alla realtà, e che la nostra personalità non può contentarsi d' un fantastico universo di sua propria creazione, è evidentemente a vantaggio di questa tendenza dell' animo nostro, il fatto che la volontà può avere rapporto con le cose esteriori solo uniformandosi alla legge che le governa, ma non può comportarsi con esse a suo capriccio. Questa inflessibile fermezza della realtà è talvolta in opposizione al nostro volere, e molto spesso ci fa andare incontro ai guai, precisamente come la resistenza della terra fa male al bambino che cade imparando a camminare; tuttavia è quella stessa resistenza la condizione che gli permette di camminare. Una volta navigando sotto un ponte, l' albero del mio battello s' impigliò in una delle travi del ponte. Se per un sol momento l' albero si fosse inclinato di uno o due pollici, o il ponte avesse sollevato il suo dorso come un gatto che sbadiglia, ovvero il fiume si fosse abbassato, tutto sarebbe andato bene per me; invece nessuna di queste cose si curò del mio imbarazzo. Ma appunto questa immutabilità delle cose era il fatto che permetteva a me di servirmi del fiume per navigarvi con l' aiuto dell' albero, e che quando la corrente non fu piú utilizzabile, mi permise di approfittare del ponte. Le cose sono quello che sono, e noi dobbiamo aver conoscenza della loro natura se vogliamo essere in rapporto con esse; e tale conoscenza è possibile appunto per il fatto che il nostro desiderio non è la loro legge. Questa conoscenza è una gioia per noi, essendo uno dei mezzi con cui ci mettiamo in rapporto con le cose

esteriori, il che equivale al farle divenir nostre ed ampliare cosí i limiti del nostro io.

Ad ogni passo noi siamo obbligati a tener presente che esistono anche altri individui oltre noi stessi; soltanto nella morte siamo soli. Un poeta è vero poeta quando è capace di far sentire la bellezza di una sua idea agli altri uomini; cosa che non gli sarebbe possibile se non avesse un intermedario comune con i suoi uditori. Questo intermediario, il linguaggio, ha le sue leggi che il poeta deve scoprire e seguire, e in tal modo egli diviene vero poeta e acquista l' immortalità.

Vediamo dunque che l' individualità dell' uomo non è la sua piú alta verità, ma v' è in lui qualche cosa che è universale. Se fosse stato fatto per vivere in un mondo ove avesse importanza solamente il suo io, egli si troverebbe nella peggiore delle prigioni. poiché la sua piú profonda felicità è il divenir sempre piú grande appunto per mezzo di una piú intima unione col tutto. E ciò, come abbiamo visto, sarebbe impossibile se non esistesse una legge comune a tutti. Soltanto riconoscendo questa legge ed osservandola, noi diveniamo grandi e arriviamo alla comprensione dell' universale; al contrario, finché i nostri desiderî individuali saranno in conflitto con la legge universale, noi resteremo esseri inetti e sottoposti al dolore.

Un tempo l' uomo implorava dal Cielo che gli venisse concesso un trattamento migliore, sperando che le leggi di natura potessero esser sospese a suo beneficio. Ma adesso, meglio ammaestrati, sappiamo che queste leggi non possono esser re-

vocate, ed appunto la conoscenza di questo vero ci rende forti. Infatti le leggi di natura non sono qualche cosa di distinto da noi, ma fanno parte di noi stessi. La forza universale che si rivela nella legge universale, è una sola cosa con la forza esistente in noi stessi. Essa ci è avversa in tutto quello che in noi è piccolo e contrario all' ordine delle cose, ma ci è favorevole dove siamo grandi e in armonia col tutto. Cosí, per mezzo della scienza, conoscendo meglio le leggi di natura, diveniamo piú forti e tendiamo a dare al nostro corpo un carattere universale. I nostri organi della vista, quelli della locomozione, la nostra forza fisica, si estendono a tutto il mondo; il vapore e l' elettricità divengono i nostri nervi e i nostri muscoli. Quindi vediamo che come nel nostro organismo regna il principio di relazione, per il quale possiamo chiamare nostro l' intero corpo, e come nostro possiamo servircene, cosí anche in tutto l' universo, regna questo principio di ininterrotta relazione che ci fa considerare il mondo quasi una continuazione del nostro corpo, e ci permette di servirci di esso in conformità di tale opinione. E nel grande sviluppo scientifico dell' epoca presente noi ci sforziamo di stabilire fermamente per il nostro io il diritto ad un conveniente posto nell' universo. Infatti sappiamo che tutte le miserie e i dolori che ci affliggono, provengono dalla incapacità di soddisfare questa nostra legittima pretesa. Non esiste in realtà un limite alla potenza dell' uomo, giacché noi non siamo fuori di quel potere universale che è espressione della legge universale. Noi ci avviamo a

debellare le malattie e la morte, a vincere il dolore e le miserie, poiché per mezzo delle conquiste scientifiche andiamo continuamente verso la realizzazione dell' universale nel suo aspetto fisico. E a mano a mano che andiamo progredendo, vediamo che il dolore, le malattie, la nostra debolezza non sono fatti assoluti, ma solamente prodotti del mancato accordo tra il nostro io individuale e l' io universale.

Lo stesso accade nella vita spirituale. Quando l' uomo individuale si ribella al dominio legittimo dell' uomo universale che è in lui, diviene moralmente piccolo e deve soffrirne. In tale condizione i nostri successi si trasformano nei piú grandi errori, e persino il compimento dei nostri desiderî ci fa divenire piú miseri. Ci tormenta la brama di accumulare per noi soli i nostri beni, e di procurarci privilegi non concessi ad altri; ma tutto ciò che è assolutamente particolare, deve trovarsi in continua lotta con quello che ha carattere generale; perciò in tale stato di guerra civile l' uomo deve viver di continuo quasi dietro le barricate, e in una civiltà in cui predomina l' egoismo, le case dei cittadini saranno piú che case, delle barriere di difesa. E osiamo poi lamentarci di non esser felici, come se la nostra infelicità dipendesse da cause inerenti alla natura delle cose. Lo spirito universale non cerca che largirci la felicità, ma il nostro spirito individuale la rifiuta; l' esistenza ristretta al solo io genera conflitti e complicazioni dovunque, sconvolge l' equilibrio normale della società, e dà origine a miserie d'ogni sorta. E infine le cose arrivano al

punto che per mantenere l' ordinamento sociale, dobbiamo stabilire coercizioni artificiali, e forme organizzate di tirannide, e tollerare in mezzo a noi istituzioni infernali che disonorano l'umanità.

Abbiamo visto che per essere potenti occorre sottometterci alle leggi delle forze universali e ritenere in pratica che esse sono le nostre stesse leggi; cosí per esser felici dobbiamo sottomettere la nostra volontà individuale alla supremazia della volontà universale, a ritenere per certo che essa è la nostra stessa volontà. Quando arriviamo allo stato in cui è avvenuto il perfetto accomodamento tra il finito che è in noi e l' infinito, il dolore stesso diviene un capitale prezioso; esso è la misura con cui stimiamo il vero valore della nostra gioia.

Il piú importante insegnamento che si può ricavare dalla vita, consiste non già nel riconoscere l' esistenza del dolore in questo mondo, ma nel comprendere che dipende da noi il convertirlo in un gran beneficio e in altrettanta gioia. E quest' insegnamento non è andato completamente perduto per noi; non v' è uomo infatti che volontariamente si lascerebbe privare del diritto di soffrire, poiché appunto questo costituisce il suo diritto di chiamarsi uomo. Un giorno la moglie di un povero operaio si lamentava con me perché le toglievano il maggiore dei suoi figli, per una parte dell' anno per mandarlo presso un ricco parente lontano; ed essa si affliggeva di questo fatto che pure veniva e sollevarla nella sua miseria. E ciò perché le pene d' una madre sono una sua ricchezza, che le spetta per diritto d' a-

more; e quella madre non intendeva rinunziarvi per nessuna considerazione d' interesse. La libertà dell' uomo dunque non consiste nella facoltà di evitare i mali, ma nel potere di rivolgerli al proprio bene e farli divenire elemento di felicità. E ciò può effettuarsi soltanto quando noi comprendiamo che l' io individuale non costituisce lo scopo supremo del nostro essere, ma che in noi v' è l' essere universale il quale è imperituro, non teme la morte né le sofferenze, e considera il dolore soltanto come l' altro aspetto del piacere. L' uomo che ha compreso questo, sa che, essendo noi esseri imperfetti, il dolore forma la nostra vera ricchezza, e ci fa grandi e degni di stare accanto a ciò che è perfetto. Egli sa che non siamo mendicanti, ma che ci conviene pagare prontamente tutto ciò che v' è di prezioso in questa vita, il nostro potere, la sapienza, l' amore; e che nel dolore è simbolizzata l' infinita possibilità di perfezione, l' eterno svilupparsi della gioia. E l' uomo che non è capace di sentir la dolcezza del soffrire, cade nel piú profondo abisso di miseria e degradazione. Soltanto quando vogliamo far servire il dolore al nostro individuale interesse, esso diviene un vero male per noi, e si vendica cosí dell' affronto che gli facciamo spingendoci alla rovina. Poiché il dolore è la vestale consacrata al servizio dell' immortale perfezione; quando prende il suo vero posto avanti all' altare dell' infinito, allontana il bruno velo e scopre il volto a chi la contempla come una rivelazione di gioia suprema.

IV.

IL PROBLEMA DELL' IO

NELL' UNO dei due poli in cui è distinto il mio essere, io sono *una sola cosa* con le creature inanimate e con le pietre; quivi io debbo sottostare al dominio delle leggi universali. In esso giace, perduto nella profonda oscurità dei tempi, il fondamento della mia esistenza, la cui forza consiste nell' essere in stretto rapporto di comprensione col mondo, e nella pienezza della sua comunione con tutte le cose.

Ma nell' altro polo del mio essere, io sono distinto da tutto, ho oltrepassato la cerchia dell' eguaglianza e sono isolato come individuo. Io sono io, assolutamente unico, non confrontabile con alcun altro; il peso dell' intero universo non può schiacciare questa mia personalità, io la conservo nonostante la terribile gravitazione di tutte le cose. Essa è piccola in apparenza, ma in realtà è grande, poiché tien fronte alle forze che vorrebbero toglierle la sua qualità d' esser distinta, e renderla *una sola cosa* con la polvere.

Questa nostra individualità distinta costituisce quasi il mettersi in evidenza dell' io, il quale s' eleva dall' oscura, indeterminata profondità delle sue fondamenta, fiero del suo isolamento, fiero d' aver dato forma concreta ad una delle idee dell' Architetto, la quale resterà unica nell' intero universo. Scomparendo questa individualità, quantunque

non sia scomparsa la minima quantità di sostanza, non un atomo sia andato distrutto. pure la gioia creatrice, che era come cristallizzata in essa, è spenta. Noi siamo assolutamente perduti se ci venga a mancare questa particolare individualità, che è l' unica cosa che possiamo dire veramente nostra, e la cui perdita costituisce anche una perdita per il mondo intero. Essa è preziosissima appunto perché non è universale; e perciò soltanto per suo mezzo noi possiamo conquistare l' universo piú realmente che se esistessimo in seno ad esso senza la conscienza di questa individualità. L' universale tende sempre alla sua consumazione nell' unico; e il desiderio che sentiamo di conservare intatta la nostra unicità, non è realmente che il desiderio dell' universo il quale si rivela in noi. Vale a dire che la gioia derivataci dalla comprensione dell' infinito esistente in noi, ci dà la gioia di comprendere il nostro io individuale.

Che l' uomo consideri realmente come il suo bene piú prezioso l' individualità distinta dell' io, lo provano le sofferenze a cui egli si sottopone e le colpe che commette per amore di essa; ma la conscienza di questa separazione della sua individualità gli proviene dall' aver gustato il frutto della scienza. Questo ha condotto l' uomo al disonore, al delitto e alla morte; eppure gli è piú caro di qualsiasi paradiso dove l' io possa starsene sonnecchiando, innocente e tranquillo in grembo a madre natura.

Il conservare questa distinta individualità del nostro io, ci costa lotte e sofferenze continue, ed appunto queste sofferenze dànno la misura del

suo valore; il quale se da una parte è rappresentato dai sacrifizi sopportati, dall' altra deve calcolarsi sui vantaggi ottenuti. Infatti se questa separazione dell' io non ci apportasse che dolore e sacrificio, la riterremmo di nessun pregio e non ci sottoporremmo affatto volentieri a tante sofferenze per amore suo. In tal caso, senza alcun dubbio, il fine ultimo dell' umanità dovrebbe essere l' annichilimento dell' io.

Ma se invece a questa separazione corrisponde un bene per noi, se essa non si risolve in perdita, ma in pieno vantaggio, evidentemente le sue proprietà negative, gli stessi sacrifizi e dolori che ci costa ce la rendono tanto piú preziosa. E ciò è provato da coloro che sono arrivati a comprendere il significato positivo dell' io, e ne hanno accettato con entusiasmo la responsabilità, senza indietreggiare avanti alle sofferenze.

Dopo quanto ho detto, m' è facile rispondere alla domanda fattami una volta da uno dei miei uditori, cioè se il popolo indiano abbia veramente considerato come supremo scopo dell' umanità l'annichilimento dell' io.

In primo luogo dobbiamo ben fissare nella nostra mente il fatto che l' uomo non esprime mai le sue idee alla lettera, salvo nelle cose piú banali. Molto spesso le sue parole non formano un vero e proprio linguaggio, ma una specie di gesticolazione da muto; esse possono piuttosto indicare che esprimere perfettamente i suoi pensieri; e quanto piú questi sono elevati, tanto piú le parole debbono venire interpretate dal complesso della vita di chi le ha proferite. Chi cer-

casse comprenderne il senso con l'aiuto del dizionario, raggiungerebbe solo tecnicamente il suo intento, poiché dovrebbe arrestarsi all'esterno, senza poter penetrare fino all'intimo loro significato. Ecco perché gli insegnamenti dei nostri piú grandi profeti dànno luogo ad infinite dispute, quando cerchiamo di interpretarli seguendo le loro parole, e non mettendoli in pratica nella nostra vita. Gli uomini afflitti dall'abitudine di interpretare tutto alla lettera, sono dei disgraziati che per troppo accomodar le reti dimenticano di pescare.

L'ideale di estinzione dell'io è stato predicato con sommo fervore, non solo nel Buddhismo e nelle religioni indiane, ma anche nel Cristianesimo. Questo ha usato il simbolo della morte per esprimere l'idea della liberazione dell'uomo da una vita che non è la vera vita; ora ciò equivale al Nirvāna,[1] il simbolo dell'estinzione della lampada.

Nel pensiero ortodosso indiano, la vera liberazione dell'uomo è la liberazione dall'*avidyā*, dall'ignoranza. Vale a dire che non consiste nel distruggere cosa alcuna positiva e reale, il che non

[1] La parola Nirvāna, "estinzione" (da *nir* particella privativa e la radice *va* vento, soffio) era già usata fin dai tempi antichissimi nel Brahmanesimo, come può constatarsi nella Bhagavad Gitâ, per esprimere l'estinzione in Brahma conseguita dall'anima individuale, quando essa arriva alla conoscenza della sua identità con l'anima universale o Essere assoluto. Perciò il Nirvāna sarebbe lo stato di suprema felicità a cui perviene il giusto liberatosi dalla tirannide della trasmigrazione. — E tale è il significato che ha per l'A. Ma è questo il Nirvāna che il Buddha predicò come fine supremo, come summum bonum dell'umanità? Molti degli autori d'occidente lo negano recisamente. Secondo questi, il Nirvāna del Buddha non può essere che l'assoluta estinzione d'ogni specie d'esistenza, il ritorno nel nulla. E quando si parla di Nirvāna conseguito in vita, si deve intendere lo stato dello spirito umano nel periodo che precede questo annullamento dell'esistenza.

sarebbe possibile, ma tutto ciò che è negativo, che ci impedisce la visione della verità. Allontanare questo impedimento, cioè l'ignoranza, è come sollevare la palpebra sull'occhio, non costituisce un danno per esso, ma permette la visione.

L'ignoranza sola ci fa ritenere che il nostro io come tale, sia reale ed abbia in se stesso il suo fine assoluto; ed in base a questo concetto errato, cerchiamo di vivere come se appunto il nostro io fosse lo scopo ultimo della vita. Ne segue che siamo condannati a subire la stessa delusione di chi pretendesse giungere alla sua meta, tenendosi ostinatamente immobile sulla polvere della strada. Il nostro io non ci può rendere stabili, perché è transitorio per sua stessa natura; e se noi arrestiamo questo filo dell'io nel suo passaggio a traverso il telaio della vita, gl'impediamo di formare sulla tela il disegno per cui esso viene tessuto. Colui che si adopera con ogni cura a farsi una vita di piacere per il proprio io, è come chi accende il fuoco nel forno senza aver la pasta da far pane; il fuoco divampa, consuma la sua sostanza e si estingue, come una bestia snaturata che divora la sua prole e muore.

Avanti ad un linguaggio ignoto noi siamo sottoposti alla tirannide delle parole, le quali ci arrestano non suggerendo alcuna idea alla nostra mente. Per sbarazzarci di quest'impedimento, dobbiamo prima liberarci dall'*avidyā*, dalla nostra ignoranza, e poi la mente potrà spaziare libera nell'idea che le parole racchiudono. Ma sarebbe da pazzi pretendere che per rimediare all'ignoranza della lingua, occorresse distruggere le paro-

le. Invece pur rimanendo esse quali sono, quando ne avremo acquistata la perfetta conoscenza, non ci terranno piú chiusi in loro stesse, ma ci faranno capaci d' arrivare per loro mezzo fino all' idea che è l' emancipazione.

Cosí dunque soltanto l' ignoranza fa divenire il nostro io un impedimento, dandoci a credere che esso è fine in se stesso, e impedendoci di vedere che contiene un' idea la quale trascende i suoi limiti: Ecco perché il saggio dice: "Liberatevi dall' *avidyā;* conoscete la vostra vera anima, e salvatevi cosí dalla stretta dell' io che vi tien prigionieri."

Noi acquistiamo la libertà quando arriviamo allo sviluppo della nostra piú vera natura: cosí l' artista consegue la libertà artistica quando ha trovato il suo ideale; allora si libera dai faticosi tentativi d' imitazione e dalle seduzioni della popolarità. E la religione ha per sua funzione non il distruggere la nostra natura, ma portarla al suo compimento.

La parola sanscrita *dharma*[1] che abitualmente si traduce "religione" ha nella nostra lingua un significato piú profondo. *Dharma* è la natura intima, l' essenza, la verità implicita di tutte le cose. *Dharma* è il fine ultimo che determina l' attività del nostro io. Quando si commette una cattiva azione, noi diciamo che si è trasgredito al *dharma,* ed intendiamo che è stata falsata la nostra vera natura.

[1] *Dharma*, la legge, la giustizia, la religione. Dal verbo *dhar* "conformarsi" cioè al costume stabilito. Ma il concetto del *dharma,* come spiega chiaramente qui appresso l'A., è piú generale. *Dharma* è la natura propria dell' Essere, o la causa che fa essere una data cosa ciò che essa è.

Ma questo *dharma,* che è la verità in noi, non è manifesto, perché risiede nell'intimo del nostro essere; tanto che si è ritenuto che lo stato di peccato sia nella stessa natura dell'uomo, e che solo per una speciale grazia di Dio egli possa salvarsi. La qual cosa equivale al ritenere che il seme sia destinato per sua natura a restare chiuso nell'involucro, e che solo per una specie di miracolo possa svilupparsi e divenire pianta. Ma non sappiamo noi che *l'apparenza* del seme è in contradizione con la sua vera natura? Se lo sottoponiamo all'analisi chimica, vi troveremo del carbonio, dei proteidi e parecchie altre sostanze, ma nessuna idea della pianta. Soltanto quando comincia a formarsi il germoglio, possiamo scorgere il suo *dharma,* ed affermare allora senza alcun dubbio, che il seme andato a male e infradiciatosi nella terra, ha mancato al *dharma,* cioè al compimento della sua vera natura. Nella storia dell'umanità noi abbiamo visto germogliare la viva semente che è in noi; abbiamo visto il grande fine che è nell'essere nostro, rivelarsi nelle vite degli uomini piú illustri, e abbiamo compreso che se vi sono numerose esistenze individuali che sembrano trascorrere senza dare alcun frutto, non sarebbe però secondo il loro *dharma* il restar cosí sterili, ma dovrebbero, rompendo il loro involucro, trasformarsi in vigorosi germogli spirituali, crescere in piena luce ed aria, e aprire i loro rami in tutte le direzioni.

La libertà del seme consiste nel conseguimento del suo *dharma,* cioè della sua natura e del suo destino di divenire albero; la mancanza di questo conseguimento invece lo fa restare come in

una prigione. Il sacrificio dunque che ci costa il portare una data cosa a compimento, non è sacrificio che conduce alla morte, ma è il liberarsi dai legami per conquistare la libertà.

Quando conosciamo il piú alto ideale di libertà dell' uomo, conosciamo il suo *dharma,* l' essenza della sua natura, il fine vero del suo io. A prima vista sembra che l' uomo interpreti quest' ideale come libertà di valersi d' ogni occasione per fare il proprio piacere e vantaggio; ma la storia ci dimostra sicuramente che non è cosí. Gli uomini che divennero i nostri Rivelatori furono sempre quelli che vissero una vita di mortificazione dell' io. La parte piú nobile della natura umana aspira continuamente a qualche cosa che trascende se stessa, pur essendo la sua piú profonda verità, e che esige ogni sacrificio, facendo del sacrificio la sua stessa ricompensa. Questo è il *dharma* dell' uomo, la sua religione; e il suo io è il vaso destinato a portar questo sacrificio all' altare.

Noi possiamo distinguere due aspetti diversi del nostro io. L' io che mette in evidenza se stesso, e l' io che trascende se stesso e rivela in tal modo il suo vero fine. Per mettersi in evidenza, l' io cerca d' ingrandirsi, di elevarsi sul piedistallo dei beni materiali che accumula e conserva per sé solo; per rivelarsi invece esso cede tutto ciò che ha, e diviene cosí perfetto, come un fiore pienamente sbocciato che spande dal suo calice di bellezza tutta la sua fragranza.

La lampada contiene l' olio racchiuso nel suo interno al sicuro da ogni perdita; in questo stato essa rimane appartata da tutti gli oggetti che la

circondano, sola nella sua avarizia. Ma non appena venga accesa, ritrova il suo vero fine, poiché stabilisce le sue relazioni con tutte le cose vicine o lontane, e volontariamente fa il sacrificio dell' olio per alimentare la fiamma.

Simile alla lampada è il nostro io; finché è dominato dalla brama di possesso rimane avvolto nelle tenebre, e le sue azioni sono in contrasto col suo vero fine. Ma quando ha trovato la luce, dimenticando immediatamente se stesso, la innalza sopra tutte le cose, e pone al suo servigio tutto ciò che possiede, poiché in essa egli trova la sua rivelazione. Questa rivelazione è la libertà predicata da Buddha, il quale chiese alla lampada che desse il suo olio. Ma il cederlo senza alcuno scopo, costituirebbe una miseria ancor piú tetra, e questo non poteva essere il pensiero di Buddha. La lampada deve dare l' olio, ma per illuminare e realizzare cosí lo scopo per il quale era stata riempita. Questa è l' emancipazione. Il sentiero[1] indicato da Buddha, non consisteva semplicemente nella totale abnegazione di se stessi, ma nel diffondere largamente l' amore. E sta in ciò il vero carattere della predicazione di Buddha.

Sapendo che il *Nirvāna* da lui predicato deve conseguirsi per mezzo dell' amore, si vede chiaramente che esso *Nirvāna* costituisce la piú alta espressione dell' amore. Poiché l' amore è fine

[1] I Buddhisti chiamano "sentiero" (mārga) l' insieme delle norme di vita indicate dal Buddha per arrivare la Nirvāna; e fu detto il "nobile ottuplice sentiero" perché otto sono queste norme riportate nei piú antichi testi buddhistici. (Il sentiero della retta volontà, dei fini elevati, della mansuetudine nel parlare, della condotta onesta, della vita inoffensiva, della perseveranza nel bene, dell'attività intellettuale e della profonda meditazione).

a se stesso; ogni altro fenomeno suscita nella nostra mente la richiesta del perché, il desiderio di conoscerne le cause; ma quando diciamo "io amo," non ci domandiamo il perché di questo sentimento, esso contiene in se stesso la sua risposta esauriente.

Senza dubbio anche l'egoismo spinge talvolta l'uomo a cedere il suo; ma in tal caso egli ci si induce a malincuore. Accade come quando si vuol cogliere un frutto non ancora maturo, bisogna strapparlo dalla pianta e danneggiare il ramo. Al contrario chi ama dà con gioia, nello stesso modo che l'albero cede spontaneamente i suoi frutti quando sono giunti a maturità. Tutti i nostri beni sono strettamente collegati a noi per effetto dell'incessante gravitazione dei nostri desiderî egoistici, non ci è facile perciò separarcene. Sembrano quasi far parte della nostra stessa natura, essere aderenti alla nostra persona, come un'altra epidermide che sanguina se si strappa via. Ma quando domina in noi l'amore, la sua forza viene ad agire in senso opposto; le cose a cui eravamo piú attaccati perdono la loro importanza, si rallenta il legame che le univa a noi, e sentiamo che non fanno piú parte del nostro essere; e lungi dal dolerci della loro perdita, troviamo nel cederle il perfezionamento della nostra natura.

In questo modo noi rinveniamo nel perfetto amore la libertà dell'io; poiché soltanto ciò che si fa per amore, è fatto liberamente, qualunque cosa possa costare il farlo. Quindi l'operare per amore costituisce la libertà nell'azione. Questo

è il significato della dottrina della *B. Gīta* sull' attività disinteressata.

La *B. Gīta* dice che dobbiamo dedicarci all' azione, perché solo nell' azione noi riveliamo la nostra natura. Ma perché questa rivelazione sia perfetta, bisogna che le nostre azioni siano libere: infatti ciò che si compie sotto la pressione del bisogno o del timore avvilisce la nostra natura. L' animo materno si rivela nelle azioni che una madre è capace di compiere per i suoi figli; cosí la vera libertà non consiste nell' essere esenti dal bisogno di operare, ma nello scegliere il genere delle nostre azioni; e questa libertà può solo accompagnare le opere ispirate dall' amore.

La manifestazione di Dio avviene nella sua creazione; e nell' Upanisad è detto: *La scienza, la potenza e l' azione sono proprie della sua natura;* non gli provengono dal mondo esteriore. Perciò l' opera sua costituisce la sua libertà, e nella sua creazione egli ritrova se stesso. La medesima cosa è ripetuta altrove con altre parole: *Tutta questa creazione proviene dalla gioia, per la gioia si conserva, va progredendo verso la gioia, e avrà il suo compimento nella gioia.* E questo vuol dire che la creazione di Dio non ha avuto origine da necessità alcuna, ma è venuta dalla pienezza della gioia di lui; il suo amore ha creato, nella creazione è dunque la sua rivelazione.

Quando l' artista nell' ebbrezza della piena concezione artistica, arriva a dare forma concreta ad un' idea, egli la rende in tal modo piú intimamente sua dandole esistenza fuori di se stesso. È dunque la gioia che separando noi da noi stessi, dà forma

all' idea con una creazione d' amore, per farla divenire piú completamente nostra. Quindi bisogna che questa separazione da noi stessi esista; però non come separazione generata da avversione, ma da amore. L' avversione risulta di un solo elemento, l' elemento che disgiunge; al contrario l' amore è composto di due: l' elemento che disgiunge, che è solo apparente, e quello che unisce nel quale risiede la sua verità finale. Cosí un padre giocando col suo bambino, lo lancia in aria per riprenderlo tra le braccia; egli apparentemente lo respinge da sé, ma in realtà fa proprio il contrario.

Dobbiamo dunque ritenere che il fine vero del nostro io non è nella separazione da Dio e dagli altri, ma nella continua effettuazione del *yoga,*[1] cioè dell' unione.

Questa è la ragione che ha fatto descrivere ai nostri filosofi tale stato di separazione dell' io, come *māyā,*[2] cioè illusione, poiché esso non ha una propria realtà intrinseca. L' io in tale stato assume un' attitudine pericolosa, esso spinge il suo isolamento ad altezze vertiginose e getta un' ombra oscura sulla serena faccia dell' esistenza. Ve-

[1] *Yoga,* che letteralmente è *unione,* nel suo significato religioso esprime lo stato di identificazione coll' Essere supremo, raggiunto per mezzo della perfetta armonia con la legge divina.

[2] *Māyā,* nel linguaggio del Vedanta (il sistema filosofico ortodosso indiano) è l' illusione cosmica che ci fa ritenere reali i fenomeni del mondo esteriore i quali non sono che una fantasmagoria creata dall' io. Il mondo dell' esperienza dunque è assolutamente irreale, e *māyā* è la somma dei fenomeni, o meglio la somma della materia in quanto è concepita illusoriamente dall' io, per causa dell' *avidyā,* dell' ignoranza. La mitologia indiana poi impersonificando questo concetto, ha fatto di *māyā* un potere della divinità, o una divinità essa stessa che cerca fuorviare l'uomo, offuscando nella sua mente la concezione della realtà eterna.

duto dall' esterno, rivela la minacciosa, subitanea rottura effettuata con la sua ribellione; è superbo, ostinato e tirannico; pronto a spogliare il mondo intero della sua ricchezza per soddisfare il proprio capriccio d' un momento, a strappare con mano insensibile e crudele tutte le sue piume al divino uccello della bellezza[1] pur di coprirne per un sol giorno la sua deformità. In vero la storia dell' umanità ha la caratteristica di portare impresso per sempre il nero marchio della ribellione; ma anche tutto questo è *māyā*, è l' accecamento causato dall' *avidyā;* non è sole, è nebbia, è il denso fumo che annunzia il fuoco dell' amore.

Immaginate un selvaggio che nella sua ignoranza ritenga la carta moneta dotata d' un potere magico, per il quale colui che la possiede può ottenere tutto ciò che desidera. Il selvaggio ammucchia perciò i biglietti uno sull' altro, li nasconde, li gira e rigira a lungo fra le mani, finché, stanco dei suoi inutili tentativi, viene dentro di sé, alla triste conclusione che quei biglietti sono assolutamente privi d' ogni valore e da gettarsi al fuoco. Ma l' uomo saggio conosce bene che la carta dei biglietti non è che *māyā,* e non ha quindi valore finché non venga presentata alla banca. Soltanto per l' *avidyā,* per la nostra ignoranza, noi riteniamo che l' io nel suo stato di separazione sia, come la carta moneta, prezioso in se stesso; e regolando le azioni nostre su questa

[1] La metafora può sembrare strana. Probabilmente l'A. allude al pavone, tenuto in somma venerazione dal popolo indú; esso è sacro alla dea della bellezza (Parvati), la quale generalmente è raffigurata a cavallo ad uno di questi uccelli.

convinzione, veniamo a privarlo d'ogni suo valore: mentre quando ci liberiamo dall'*avidyā*, questo stesso io diviene per noi una ricchezza inapprezzabile. Poiché *Egli manifesta Se stesso negli aspetti di cui si riveste la Sua gioia.* Questi aspetti sono cosa distinta da Lui, ed hanno solo il valore che la sua gioia ha loro conferito. Quando riportiamo questi aspetti alla gioia da cui sono originati, vale a dire all'amore, allora, come i biglietti presentati alla banca, essi ritrovano il loro vero valore.

Le opere umane, quando sono determinate solamente dalla necessità, hanno un carattere accidentale e contingente, rappresentano un semplice accomodamento provvisorio; ed appena la condizione di necessità venga a mancare, esse sono abbandonate e lasciate andare in perdizione. Ma quando invece sono il prodotto della gioia, le forme che rivestono posseggono gli elementi dell'immortalità, poiché l'essere immortale che è nell'uomo, le fa partecipi della sua proprietà di permanenza.

Il nostro io, in quanto è una forma della gioia di Dio, è immortale, poiché questa gioia è *amritam,* eterna. Ecco l'idea che ci rende scettici sulla morte, quantunque non sia possibile metterla in dubbio; e volendo conciliare questa nostra contraddizione, noi arriviamo alla verità che nel dualismo tra la morte e la vita deve esistere un'armonia. Noi comprendiamo che l'esistenza di un'anima, la quale è finita nella sua espressione, ma infinita nel suo principio, deve passare per la porta della morte nel suo viaggio verso

la comprensione dell'infinito. La morte risulta di un unico elemento, in essa non vi è che morte; al contrario, la vita ha un duplice aspetto; uno apparente ed uno reale, ed è appunto la morte il suo aspetto apparente, questa *māyā*, che accompagna inseparabilmente la vita. Il nostro io per poter esistere, deve continuamente cambiare e svolgere la sua forma, e ciò può considerarsi come il continuo procedere di pari passo della vita e della morte. In realtà noi non facciamo che affrettar la morte quando ci rifiutiamo di accettarla, quando vogliamo stabilire alla forma del nostro io un'assoluta immutabilità, quando questo non avverte lo stimolo a sviluppare da sé un nuovo essere, quando ritiene che il suo fine sia racchiuso nei suoi ristretti limiti, ed agisce secondo tale opinione. E allora interviene il nostro maestro col suo invito a questa morte apparente, la quale non ci conduce all'annichilimento, ma alla vita eterna; essa non è il mancar del sole, ma lo spegnersi della lampada al sopraggiungere della luce del giorno; è in realtà il domandarci conscientemente di realizzare l'intimo desiderio che noi abbiamo nella profondità della nostra natura.

Esiste nel nostro essere un duplice ordine di desiderî che dovremmo cercare di metter d'accordo tra loro. Nel campo della nostra natura fisica vi è una classe di tali desiderî dei quali siamo sempre conscienti; il desiderio di alimentarci, il desiderio dei piaceri corporei e di tutte le comodità in genere; questi desiderî hanno il loro centro in se stessi, riguardano unicamente i

rispettivi stimoli dai quali sono determinati. Infatti le voglie del nostro palato, per esempio, sono spesso in opposizione al benessere del nostro stomaco.

Ma v'è un altr' ordine di desiderî che riguardano la nostra natura fisica nel suo insieme, e dei quali noi siamo abitualmente incoscienti. Tale è il desiderio della salute; questo agisce di continuo in noi, spingendoci a correggere e modificare nel nostro organismo secondo il bisogno, riparando i guasti in casi di accidenti, e ristabilendo opportunamente l'equilibrio ovunque sia turbato. Ma esso non ha nulla a vedere con i desiderî corporei immediati, e trascende il momento presente. È il principio della nostra integrità fisica che congiunge il passato della vita col suo futuro, e ne mantiene l' unità delle parti. L' uomo saggio conosce questo desiderio inconsciente, e fa che si trovi in accordo con l' altro ordine di desiderî riguardanti la sua vita fisica.

Inoltre noi abbiamo un altro corpo piú grande, cioè il corpo sociale. La società è un organismo, ed essendone noi le parti, abbiamo i nostri desiderî individuali. Ciascuno di noi vuol spingersi nel fare il proprio piacere, oltre i limiti della libertà, ciascuno vuol dar meno e ottenere piú di tutti gli altri, e da ciò derivano conpetizioni e lotte. Ma interviene allora nelle profondità dell' essere sociale l' altro desiderio, cioè il desiderio del benessere collettivo della società, il quale trascende i limiti del presente e dell' interesse personale; esso fa invece l' interesse dell' infinito.

Il saggio cerca di metter d' accordo i desiderî

che mirano alla propria utilità con quelli che sono rivolti al bene sociale: e solo cosí egli può rendere piú nobile il suo io.

Nel suo aspetto finito, l' io individuale è conscio del proprio stato di separazione, ed è quindi inesorabile nel cercare di porsi al di sopra di tutti gli altri; ma nel suo aspetto infinito, esso cerca di ottenere quell' armonia con gli altri che lo conduce alla perfezione, non già al puro e semplice suo ingrandimento.

L'emancipazione della nostra natura fisica consiste nel conseguimento della salute: quella del nostro organismo sociale, nel conseguimento della bontà; e l'emancipazione del nostro io consiste nel conseguimento dell' amore. Quest' ultimo fatto è ciò che Buddha ha chiamato estinzione, l' estinzione dell'egoismo, la quale è funzione dell' amore, e non conduce all' oscurità, ma all' illuminazione. E questo è il conseguimento della *bodhi* o del vero destarsi; cioè il rivelarsi in noi dell' infinita gioia per la luce dell' amore.

Il cammino che percorre il nostro io, va per la sua qualità di io che è indipendente, verso il conseguimento della propria anima, la quale è in se stessa armonia. Ora poiché questa armonia non può mai conseguirsi per forza, la nostra volontà, nella storia del suo sviluppo, deve arrivare alla sua pienezza per mezzo dell' indipendenza e della ribellione. Noi dobbiamo dunque aver la possibilità di sperimentare la forma negativa della libertà, cioè la ribellione, prima di arrivare alla libertà positiva che è l' amore.

Questa libertà negativa, cioè la libertà della vo-

lontà dell' io, può deviare dai propositi piú nobili, ma non può distaccarsene totalmente, poiché in tal caso perderebbe lo stesso suo fine. Essa può arrivare fino ad un certo segno; può concepire l'idea dell'allontanamento dal retto sentiero, ma non può persistere indefinitamente in tale deviazione, perché la parte di noi che è negativa, è limitata; dobbiamo perciò a un certo punto arrestarci dal commettere il male, dal vivere in disaccordo con l' idea del bene. Il male non è infinito, e il disaccordo non può essere fine a se stesso. La nostra volontà è libera perché possa persuadersi che il suo retto cammino è quello rivolto verso la bontà e l'amore; poiché la bontà e l'amore sono infiniti, e solo nell'infinito esiste la piena possibilità di libertà. La nostra volontà dunque può esser libera, non per le cose che limitano l'io, non dove regna *māyā* e la negazione, ma per ciò che è infinito, che è verità e amore. La nostra libertà non può andar contro la sua stessa essenza e rimanere tuttavia libera, non può suicidarsi e rimaner viva. Non si può affermare che la libertà infinita debba servire a vincolarci, poiché i vincoli distruggono la libertà.

Quindi nella libertà della volontà riscontriamo il solito dualismo formato dall' apparenza e dalla verità: la volontà dell' io è solo l'apparenza della libertà, e l'amore ne è la verità. Quando vogliamo rendere questa apparenza indipendente dalla verità, il nostro tentativo ci rende infelici, e dimostra perciò col risultato la sua inutilità. In tutte le cose esiste questo dualismo, composto di *māyā* e *satyam,* di apparenza e verità. Cosí le pa-

role sono *māyā* in quanto non rappresentano che suoni, e quindi cose finite: sono invece *satyam* in quanto esprimono idee, vale a dire l' infinito. Il nostro io è *māyā* quando è puramente individuale e finito, quando considera come assoluto il suo stato di separazione; è *satyam* quando riconosce la sua essenza nell' universale e nell' infinito, nel supremo io, in *paramātman*. Questo è il significato delle parole di Cristo: "Io sono da prima che Abramo fosse." Questo è l' eterno *io sono* che parla per bocca del mio *io sono*. L' individuale *io sono* raggiunge la perfezione del suo fine, quando consegue la libertà d' armonia nell' infinito *io sono*. Allora avviene la sua *mukti*,[1] la sua liberazione dalla schiavitú di *māyā*, l' apparenza illusoria causata da *avidyā*, l' ignoranza; ed è la sua emancipazione in *çāntam çivam advaitam*, vale a dire in perfetta quiete di verità, in perfetta attività di bontà, e in perfetta unione d'amore.

Lo stato di separazione da Dio, espresso dai nostri filosofi con la parola *māyā*, non si avvera solamente nel nostro io, ma anche in natura, poiché tale separazione non esiste per se stessa, non è una limitazione dell' infinità di Dio proveniente dal mondo esteriore, ma è la stessa volontà di Dio che s' impone dei limiti, come un giocatore di scacchi sottomette la propria volontà all' esigenza delle mosse. Il giocatore si mette volontariamente nelle posizioni che i varî pezzi esigono e appunto per questa limitazione impostasi, egli può gustare il piacere della sua abilità nel gioco.

[1] *Mukti*: perdòno, assoluzione dei peccati, liberazione dell' anima dal corpo e dalla legge della trasmigrazione.

Niente gli impedirebbe di muovere i pezzi a suo capriccio, ma cosí facendo, il gioco non esisterebbe piú. Se Dio adopra la sua onnipotenza, la creazione non ha piú ragione di essere, e il potere di lui perde il suo scopo; poiché il potere per esser tale deve operare dentro limiti. L' acqua che Dio ha creata deve esser semplicemente acqua, e la terra non può mai esser altro che terra. La legge che le ha fatte acqua e terra, è la stessa legge di Dio per la quale egli ha messo dei limiti al gioco del giocatore; nei quali limiti consiste appunto il piacere del giocatore.

Come la natura è separata da Dio per i limiti che le ha imposti la legge divina, cosí ne è separato l' io per i limiti che gl' impone il suo egoismo. Dio ha spontaneamente segnato un limite alla propria volontà, dando pieno potere a noi sopra il nostro piccolo mondo, come un padre che consegna a suo figlio una certa somma perché la impieghi a suo talento; quantunque la somma resti sempre proprietà del padre, pure il figlio è libero d' usarne come crede. E la ragione di questa libertà data all' uomo consiste nel fatto che una volontà la quale è volontà d' amore, e quindi libera, può solo bearsi nell' unione con un' altra volontà libera. Il tiranno che non può fare a meno degli schiavi, li considera come strumenti necessari ai suoi scopi. E appunto la conoscenza della sua necessità lo spinge a sopprimere la volontà altrui, per ottenere con assoluta certezza il suo interesse egoistico. Questo personale interesse non può tollerare la minima libertà negli altri, poiché esso stesso non è libero.

Infatti il tiranno è realmente soggetto ai suoi schiavi, e quindi per potersene servire, deve cercare di tenerli legati alla sua volontà. Invece chi ama, perché il suo amore possa realizzarsi, deve mettere d' accordo due volontà; giacché il compimento dell' amore è appunto in quell' armonia che si stabilisce tra due volontà. Cosí l' amore di Dio, dando l' essere al nostro io, lo ha fatto separato da Lui; ma poi lo stesso amore divino effettua la riconciliazione, e compie in tal modo l' unione di Dio col nostro io per mezzo della separazione. Ecco perché il nostro io deve rinnovarsi per un numero indefinito di volte;[1] giacché nella sua esistenza di separazione non può durare per sempre. Questo stato di separazione è il limite in cui l' io trova le barriere che lo costringono a ritornar continuamente alla sua sorgente infinita. Il nostro io deve incessantemente spogliarsi della sua età, e per piú e piú volte disperderne i limiti nell' oblio e nella morte, per poter arrivare alla sua immortale giovinezza. Di tanto in tanto la sua personalità deve fondersi nell' universale; deve infatti continuamente passare per l' universale perché possa rinnovare la sua vita individuale. Egli deve seguire l' eterno ritmo accostandosi ad ogni passo alla unità fondamentale, e in tal modo mantenere in equilibrio il suo stato di separazione nella bellezza e nella forza. Questo avvicendarsi di vita e di morte, questo rinnovellarsi di ciò che è vecchio, noi lo scorgiamo dovunque in natura. Ad ogni nuovo spuntar dell' aurora ci

[1] Nei periodi seguenti l'A. accenna alla credenza nella trasmigrazione comune alle religioni orientali.

riappare nella sua candida nudità un nuovo giorno, fresco come un fiore. Ma noi sappiamo quanto esso sia antico; è anzi la personificazione dell'età, è quel medesimo antico giorno che vide nascere la terra, e la coprí d'un candido manto di luce, e l'avviò al suo pellegrinaggio fra le stelle.

Eppure i suoi piedi non sono ancora stanchi, i suoi occhi non sono offuscati; ha su di sé l'aureo amuleto della sempre giovane eternità al cui tocco tutte le rughe scompaiono dal volto della creazione. Fin nel piú intimo cuore del mondo regna l'immortale giovinezza; la morte e la decadenza gettano sulla sua faccia un'ombra momentanea e passano, e del loro passaggio non resta traccia alcuna; la realtà dell'esistenza rimane sempre giovane e fresca.

Questo antichissimo giorno della nostra terra, torna a rinascere ogni mattino, quasi ricominciando sempre il medesimo antico ritornello del suo inno. Se il suo cammino procedesse costantemente, come su una linea retta verso l'infinito, se non fosse interrotto dalla tremenda pausa del suo precipitare nelle tenebre dell'abisso,[1] per tornare poi all'esistenza per un infinito numero di volte, esso a poco a poco arriverebbe a contaminare e soffocare con la sua polvere la verità, e a disseminare incessantemente il dolore dietro il suo triste cammino sulla terra. E allora si accumulerebbero ad ogni istante lungo il suo pas-

[1] È antichissima credenza indiana. Nel codice di Manu (I-69 e seg.) sono descritte la quattro età *(yugas)* del mondo che si rinnovano periodicamente all'infinito. Adesso secondo gl'Indiani il mondo è nella quarta età, detta *Kali-yuga,* cominciata nel 3102 a. C. Compiuto questo periodo, avviene la distruzione dell'universo, e quindi la sua nuova formazione.

saggio, la stanchezza e lo scoramento, e la decrepitezza regnerebbe sovrana sul suo trono di eterna bruttura.

Invece ad ogni aurora rinasce tra i fiori novelli un nuovo giorno, recando sempre l'egual messaggio e riconfermando la stessa verità, che la morte eternamente perisce, che l'agitarsi delle onde è solo alla superficie, mentre è senza fondo il mare della tranquillità. Il velo della notte è allontanato, e appare la verità, immune la sua veste da ogni contaminazione della polvere, il sembiante intatto dalle ingiurie del tempo.

Noi vediamo che colui il quale è al di sopra d'ogni altra cosa, è ancora oggi come fu sempre; ogni nota della musica del creato viene egualmente fresca dalla sua voce. L'universo non è una semplice eco, rimandata da un punto all'altro del cielo, come un vagabondo senza tetto; l'eco d'un antico canto innalzato per una sola volta nell'oscuro principio delle cose e quindi abbandonato; ma un inno che ad ogni istante viene a noi dal cuore del Signore, ed è come contenuto nel suo respiro.

Ecco perché il mondo occupa i cieli come un pensiero che prende forma in un'opera di poesia, e giammai dovrà andare in frantumi sotto il progressivo accumularsi del suo stesso peso. Da ciò la sorpresa di infinite variazioni, l'avverarsi dell'incomprensibile, l'incessante succedersi degli individui, ciascuno dei quali è senza eguale nella creazione. Come nel primo momento, cosí sarà sino alla fine; il principiare si rinnoverà sempre; il mondo è sempre vecchio e sempre nuovo.

Il nostro io deve aver conoscenza della sua proprietà di rinascere ad ogni istante della sua vita. Esso deve liberarsi dalle illusioni che lo circondano, facendolo sembrare antico e tenendolo sotto la minaccia della morte.

Poiché la vita è immortale giovinezza, ed odia quindi l'età che cerca d'intralciare i suoi movimenti, l'età che non appartiene realmente alla vita, ma la segue come l'ombra segue il lume.

La nostra vita, come un fiume, corre lungo le sue rive non per restar chiusa in esse, ma per effettuare ad ogni istante il suo libero cammino verso il mare. Allo stesso modo che un canto poetico segue il suo metro non per esserne inceppato dalle strette regole, ma per esprimere l'intima libertà della sua armonia.

La muraglia della nostra individualità dunque, se per un verso ci trattiene chiusi nei nostri limiti, per l'altro ci conduce all'illimitato. Soltanto quando tentiamo di allargare questi limiti all'infinito, veniamo a cadere in un'assurda contraddizione e andiamo incontro al piú misero insuccesso.

Questa è la causa che produce le grandi rivoluzioni della storia umana. Ogni volta che la parte, sprezzando il tutto, vuol procedere da sola per una sua via speciale, sopravviene bruscamente l'urto violento del tutto che l'arresta d'un tratto, e la disperde nella polvere. Ogni volta che l'individuo vuol fare argine all'eterna corrente della forza universale, e costringerla nel campo del suo particolare interesse, deve andare in rovina. Per quanto voglia esser potente un re

non può, senza perdere il suo potere, sollevare lo stendardo della ribellione contro l' infinita sorgente della forza che è l' unità.

È stato detto: *Per l' ingiustizia gli uomini prosperano, soddisfano i loro desiderî e trionfano dei loro nemici, ma in fine essi verranno troncati alla radice e distrutti.* Le nostre radici devono penetrare profondamente nell' universale, se vogliamo conseguire la grandezza della nostra personalità.

Cercare questa unione con l' universale è il fine del nostro io: esso deve esser dominato solo dall' amore e dalla mansuetudine, e assumere il suo posto dove tutti, grandi e piccoli, s' incontrano; deve guadagnare col perdere, ed innalzarsi col sottomettersi. Un bambino avrebbe orrore dei suoi giochi se gl' impedissero di tornare poi alla madre; cosí l' orgoglio che abbiamo della nostra personalità, si convertirebbe in maledizione per noi se non fossimo capaci di rinunziarvi per l' amore. Noi dobbiamo esser convinti che soltanto la rivelazione dell' Infinito è in noi sempre nuova ed eternamente bella, e dà al nostro io il suo unico vero fine.

V.

LA COMPRENSIONE NELL'AMORE

NOI veniamo adesso all'eterno problema della coesistenza dell'infinito col finito, dell'essere supremo con l'anima nostra. È il sublime paradosso posto all'origine stessa della nostra esistenza. Noi non abbiamo mai la possibilità di studiarlo estrinsecamente, poiché non possiamo mai metterci al di fuori del problema e confrontarlo con una qualche altra possibile condizione d'essere. Ma il problema esiste soltanto nella logica; nella pratica non costituisce alcuna difficoltà. Logicamente parlando la distanza tra due punti, per quanto piccola, può sempre considerarsi infinita, essendo infinitamente divisibile. Ma di fatto noi attraversiamo l'infinito ad ogni passo, e ogni momento ci troviamo faccia a faccia con l'eterno. Perciò alcuni nostri filosofi sostengono che le cose finite non esistono, ma sono *māyā*,[1] illusione; la realtà è l'infinito, ed è soltanto *māyā*, l'irrealità, che produce l'apparenza delle cose finite. Però la parola *māyā* non è che un nome, e non dà quindi alcuna spiegazione; ci dice unicamente che insieme con la verità esiste quest'apparenza che è l'opposto della verità; ma in che modo esse possano coesistere nello stesso tempo, resta incomprensibile.

Nella creazione abbiamo ciò che in sanscrito di-

[1] Māyā. v. pag. 80.

cesi *dvandva,* una serie di opposti, come il polo positivo e il negativo, la forza centripeta e la centrifuga, l'attrazione e la repulsione. Anche questi sono semplici nomi, non sono spiegazioni; rappresentano solo differenti maniere di affermare che il mondo nella sua essenza, è la conciliazione di tante coppie di forze opposte tra loro. Queste forze, quasi la mano destra e la sinistra del creatore, agiscono in assoluta armonia quantunque da direzioni contrarie.

V'è tra i nostri due occhi un legame d'armonia che li fa funzionare in accordo; similmente v'è nel mondo fisico una costante continuità di relazione tra il caldo e il freddo, tra la luce e l'oscurità, tra il moto e la quiete, come tra le note basse e le alte di un piano. Ecco perché queste forze opposte non producono confusione, ma armonia nell'universo. Se la creazione fosse un gran caos, noi dovremmo immaginare i due principî contrari di ogni coppia sempre intenti a sopraffarsi a vicenda. Ma l'universo non è soggetto ad una legge marziale, arbitraria e provvisoria; noi non vi troviamo alcuna forza che possa infierire pazzamente o che proceda senza fine per il suo selvaggio cammino come un proscritto fuggitivo, rompendo tutta l'armonia con le cose dintorno; ogni forza al contrario deve sempre ritornare, quasi percorrendo una curva, al suo stato di equilibrio. Le onde si sollevano ciascuna alla sua altezza, quasi gareggiando incessantemente tra loro, ma giungono solo fino ad un dato punto; e in tal modo conducono la mente nostra alla grande calma del mare, di cui anche esse sono parte, e alla quale

vranno ritornare con un ritmo di meravigliosa bellezza.

Infatti queste ondulazioni e vibrazioni, questo innalzarsi e ricadere, non sono l'effetto d'una convulsione disordinata di corpi eterogenei, ma formano una vera ritmica danza. Il ritmo non può mai scaturire dalla cieca violenza della lotta; il suo principio fondamentale deve essere l'unità, non la discordia.

Questo principio d'unità è il mistero dei misteri. L'esistenza di un dualismo fa sorgere subito nella mente nostra un quesito, e noi ne cerchiamo la soluzione nell'Unico; e quando infine abbiamo trovata la relazione tra i due termini del dualismo, e li vediamo formare per loro stessa essenza una cosa sola, allora sentiamo d'esser pervenuti alla verità. Noi enunciamo allora il piú stupefacente tra tutti i paradossi, cioè che l'Unico appare molteplice, che l'apparenza è l'opposto della verità, ma tuttavia è ad essa inseparabilmente congiunta.

Vi sono uomini, cosa abbastanza curiosa, i quali perdono quel sentimento del mistero che è in fondo ad ogni nostro piacere, quando in mezzo alla varietà della natura, scoprono l'uniformità delle sue leggi. Come se la legge della gravitazione non fosse piú misteriosa della caduta di una mela; come se l'evoluzione da un gradino all'altro della scala dell'essere, non fosse anche meno suscettibile di spiegazione che il succedersi delle creazioni. E questo controsenso deriva dal fatto che molto spesso noi ci arrestiamo alla nozione della legge, quasi essa costituisse il fine ultimo della nostra inda-

gine; e allora ci accorgiamo che invece non può neanche iniziare l'emancipazione dello spirito. Dalla conoscenza della legge può venirci solamente una soddisfazione dell'intelletto, e siccome questa non riguarda l'intero essere nostro, riuscirà solo ad affievolire in noi il senso dell'infinito.

Analizzando un gran poema, noi troviamo che esso risulta d'una serie di suoni distaccati. Il lettore nel comprenderne il senso, cioè l'intimo mezzo di connesione tra questi diversi suoni, scopre lungo lo svolgimento del poema una legge perfetta, mai menomamente trasgredita; la legge dell'evoluzione delle idee, la legge della musica e della forma.

Ma la legge è limite in se stessa, essa dimostra solo che tutto quello che esiste non potrà mai esistere in modo diverso. La mente di colui che si dedica soltanto alla ricerca dei rapporti di causalità, cadrà sotto la tirannide delle leggi volendo sfuggire a quella dei fatti. Nell'apprendere, ad esempio, una lingua, quando noi risaliamo dalle parole alla legge che le governa, abbiamo fatto un gran passo; ma se ci fermiamo qui, e ci interessiamo solo della meravigliosa struttura della lingua, ricercando la ragione recondita delle sue apparenti stranezze, non arriveremo al fine ultimo: poiché la grammatica non è letteratura, la prosodia non è poesia.

Volgendoci invece alla letteratura, vediamo che questa, pur essendo sottoposta alle leggi grammaticali, è tuttavia una gioia dello spirito, è libertà in se stessa. La bellezza di una poesia, quantunque vincolata dentro strette regole, pure le tra-

scende; le regole sono le sue ali, le impediscono di cadere e la trasportano verso la libertà. La sua forma è nella legge, ma il suo spirito nella bellezza. La legge è il primo passo verso la libertà, e la bellezza è la liberazione completa basata sul fondamento della legge. La bellezza armonizza in sé il limite con l' al di là dei limiti, la legge con la libertà.

Nel poema del mondo sono vere imprese della nostra mente la scoperta delle leggi del suo ritmo, la valutazione del suo espandersi e restringersi, del moto e della pausa, il seguire l'evoluzione delle sue forme e dei suoi caratteri; ma non possiamo limitarci a questo. Sarebbe come arrestarsi in una stazione; ora il suolo di una stazione non può divenire la nostra dimora. La verità finale è solo conseguita da chi arriva a conoscere che l' intero universo è una creazione della gioia.

Questo mi fa pensare quanto misteriose debbano essere le relazioni tra il cuore umano e la natura. Nel mondo esteriore dell' attività la natura ha un aspetto, ma nei nostri cuori, cioè nel nostro mondo interiore, essa ci offre un quadro completamente diverso.

Prendiamo ad esempio un fiore. Quantunque sembri fatto solo per la bellezza, pure esso ha un'importante funzione da compiere, e la bellezza della sua forma e dei colori è appunto adatta a questo scopo. Dal fiore deve formarsi il frutto affinché la specie della pianta non vada perduta, e la terra non divenga in breve un immenso deserto. Quindi il fiore possiede i colori e il profumo per un dato scopo; appena l' ape ne ha procurata la fecon-

dazione e arriva il momento di produrre il frutto, esso si spoglia dei suoi splendidi petali, e una crudele economia lo costringe a perdere il soave profumo; allora, estremamente occupato, non ha piú tempo di far sfoggio dei suoi vezzi. Osservando la natura esteriormente, sembra che la necessità sia la causa unica per cui ogni cosa agisce e si muove; perciò dalla gemma sboccia il fiore, dal fiore viene il frutto, dal frutto il seme il quale forma una nuova pianta, e via via procede senza interruzione l' attività della natura. Se in questa successione insorge un inconveniente, un ostacolo, la natura non ammette tolleranza; l' essere disgraziato che si arresti nel suo corso, viene subito considerato come un rifiuto, e costretto a perire e a scomparire al piú presto. Nella grande amministrazione della natura vi sono innumerevoli sezioni nelle quali si compie un lavoro senza fine; e il bel fiore che voi vedete riccamente adorno e profumato come un damerino, non è affatto ciò che appare, ma è piuttosto un lavoratore che s' affatica sotto il sole e la pioggia, che deve render preciso conto dell'opera sua, e non può mai godere un istante di lieto riposo.

Ma quando l'immagine di questo stesso fiore arriva al cuore dell' uomo, il suo aspetto di creatura di lavoro sparisce, ed esso diviene l' emblema stesso dell' ozio e del riposo. Il medesimo oggetto dunque che fuori di noi è la personificazione dell'attività eterna, dentro noi è la perfetta espressione della bellezza e della pace.

Qui la scienza ci avverte che siamo in errore, che il fine del fiore non è se non quello che si rivela

nel suo aspetto esteriore, e che le idee di bellezza e di gioia che sembrano venirci da esso, sono esclusivamente effetto della nostra immaginazione.

Ma il nostro cuore replica che noi non ci sbagliamo affatto. Nel campo della natura il fiore è dotato di immensa capacità a compiere un lavoro utile, ma per il cuore nostro esso ha un' importanza assolutamente diversa; tutto il suo pregio consiste nella bellezza. Sotto un aspetto si presenta come schiavo, sotto l' altro come un essere libero. Perché dovremmo dunque prestare attenzione alla sua prima qualità e trascurare la seconda? Che il fiore trae il suo essere da una ininterrotta concatenazione di cause, è verità fuori di dubbio, ma è una verità esteriore; la verità interiore è questa: *Veramente dalla gioia eterna hanno origine tutti gli oggetti.*

Il fiore dunque non ha una sola funzione in natura, ma ne compie un' altra importante nella mente dell' uomo. E qual' è questa funzione? Il suo ufficio in natura è quello di un servitore che deve presentarsi in ore stabilite; nel cuore dell' uomo viene come un messo inviato dal Re. Nel *Rāmāyana* [1] quando *Sitā,* strappata con la violenza dal suo sposo, se ne sta nel palazzo d' oro di *Ravana* piangendo la sua triste sorte, viene a lei un messo recante un anello inviatole dal suo di-

[1] Il *Rāmāyana,* grande poema epico popolarissimo, è attribuito a *Valmiki* e risale probabilmente al V. sec. a. C. Narra le avventure di *Rāmā (o Rāmchandra)* figlio del re di *Ayodhya,* che gl' Indiani ritengono un' incarnazione di Visnú. *Rāmā* esiliato dal padre suo, se ne va con la sposa *Sitā* a vivere nei boschi. *Ravana* re di *Lanka* (Ceylon) innamoratosi di *Sitā,* la rapisce e la tiene prigioniera nel suo palazzo d' oro in *Lanka.* Ma *Rāmā* con l' aiuto di *Hanuman* re delle scimmie, fatto un ponte sullo stretto, invade l' isola, sconfigge *Ravana* e libera la sua sposa.

letto. Alla vista dell' anello *Sitā* si rassicura, presta fede alle notizie del messo, e si rallegra pensando che lo sposo non l' ha dimenticata, e che in breve correrà a liberarla.

Il fiore è per noi tale messaggero inviatoci dal nostro grande amante. Circondati dalla magnificenza e ricchezza della natura, come Sitā nella città d'oro di Ravana, noi viviamo tuttavia in esilio, e il grossolano spirito della prosperità mondana ci tenta con le sue lusinghe per impadronirsi di noi. Ma ecco che il fiore viene con un messaggio dall' altro mondo, e ci susurra alle orecchie: " Eccomi a te, mandato da Lui. Io sono il messo di colui che è la stessa bellezza, la cui anima è la suprema felicità dell' amore. Egli non ti ha dimenticato, ed ha gettato un ponte per raggiungerti nell' isola dove sei confinato, e liberarti al piú presto. Egli ti prenderà con sé e ti farà suo. L' illusione del mondo che ti circonda non ti terrà schiavo per sempre."

Se allora noi ci troveremo desti, gli domanderemo: " E come possiamo sapere che tu sei realmente mandato da Lui?" Il messo dirà: " Guarda, quest' anello mi fu dato da lui; come sono splendidi i suoi colori e ricchi i suoi ornamenti!"

Ah, non v' è dubbio, esso viene veramente da lui, è il nostro anello nuziale. Ora tutto il resto cade in oblio, solo questo dolce simbolo dell'eterno amore ci accende di vivo desiderio. Noi comprendiamo che l'aurea dimora ove ci troviamo non è quella a cui siamo destinati; la nostra liberazione è al di fuori di essa, dove il nostro amore trova la sua soddisfazione, e la vita nostra il suo compimento.

Ciò che in natura è dunque per l' ape semplicemente colore e profumo, e il segno o il punto che le indicano dove trovare il miele, per il cuore umano è bellezza e gioia, scevra dai vincoli della necessità, e recante al cuore un messaggio d' amore scritto in caratteri di svariati colori.

Io vi diceva perciò, che per quanto la parte di noi che è dedita all' attività possa trovarsi occupata nelle cose esterne, essa possiede nell' intimo cuore, un recondito ricettacolo dove liberamente entrare ed uscire senza il movente di alcuna occupazione. Quivi il fuoco dall' officina si trasforma in lumi di festa, lo strepito del magazzino diviene una musica. La ferrea catena delle cause e degli effetti si fa sentire gravemente in natura fuori di noi, ma nel cuore umano la sua perfetta gioia sembra risuonare come le auree corde di un' arpa.

In verità è sorprendente che la natura presenti nello stesso tempo questi due aspetti cosí antitetici, uno di schiavitú e l'altro di libertà. Dalla medesima forma, dal medesimo suono, colore e sapore si elevano due voci opposte, una di necessità, l' altra di gioia. All' esterno la natura è attività senza riposo, internamente è tutto silenzio e pace; da un lato l'affannarsi senza tregua, dall' altro l' ozio piú tranquillo. La sua schiavitú si può scorgere solo osservando la natura esteriormente, ma nel suo intimo cuore essa è infinita bellezza.

Dice uno dei nostri profeti: " Tutte le creature sono originate dalla gioia, per la gioia si conservano, progrediscono verso la gioia, e alla gioia ritornano."

Ciò non vuol dire che questo profeta ignori le leggi di natura, o che la sua contemplazione sulla gioia infinita sia un' esaltazione dovuta ad abuso di pensiero astratto; egli riconosce quelle inesorabili leggi e dice: "Il fuoco arde per timore di lui (cioè per la sua legge); il sole splende per timore di lui; e per timore di lui il vento, le nubi e la morte compiono il loro ufficio." È un regno sottoposto ad un ferreo governo, pronto a punire la minima trasgressione; ma pure il poeta canta il suo lieto inno: "Tutte le creature sono originate dalla gioia, per la gioia si conservano, progrediscono verso la gioia, e alla gioia ritornano."

L' essere immortale manifesta se stesso in forma di gioia. La sua manifestazione nella creazione, proviene dalla pienezza della sua gioia, e questa sovrabbondante gioia, per sua natura assume nel rivelarsi un aspetto che è la legge. La gioia non avendo forma, deve crearne una, ricavandola da se stessa. La gioia del musicista prende forma di melodia; quella del poeta, forma di poesia. L'uomo nel suo compito di creatore, crea sempre nuove forme che originano dalla pienezza della sua gioia.

Questa gioia, detta con altro nome amore, deve per sua natura essere duplice affinché possa manifestarsi. Quando il musicista ispirato crea una melodia, si scinde in due esseri; egli ha dentro di sé un altro io che fa da uditore, e l' uditorio esterno non è che un' aggiunta a quest' altro suo io. Cosí l' amante cerca l' altro suo io nell' oggetto amato. E questo sdoppiamento è causato dalla gioia a fine di effettuare poi l' unione a traverso gli ostacoli.

L'amritam, la felicità immortale, ha diviso se stessa in due, e l'anima nostra è il suo amato, cioè l'altro suo io. Noi siamo separati, ma se questa separazione fosse assoluta, nel mondo non vi sarebbe che miseria assoluta e male senza conforto. Noi non potremmo mai in tal caso pervenire dall'errore alla verità, né mai sperare di sollevarci dal peccato e conseguire la purezza di cuore. Allora tutti i termini opposti rimarrebbero per sempre opposti, e non ci sarebbe mai dato il mezzo per avviare i nostri contrasti alla conciliazione; non potremmo avere una lingua, un'intelligenza, non la fusione dei cuori, né l'unione nell'attività della vita. Ma noi vediamo al contrario che lo stato di separazione delle cose è instabile; le loro individualità cambiano continuamente, s'incontrano e si confondono una nell'altra, fino a che la scienza stessa si converte in metafisica, poiché la materia perde i suoi confini, e la definizione della vita diviene sempre piú incerta.

Sí, la nostra anima individuale s'è separata dall'anima suprema, ma non per avversione, al contrario per la pienezza d'amore. Per questa ragione gli errori, le sofferenze e i mali non sono stabili; l'anima umana li può sfidare e vincere, non solo, ma può addirittura trasformarli in nuova potenza e bellezza.

Il musicista traduce la sua ispirazione in melodie, e dà cosí una forma alla sua gioia; colui che ascolta poi, deve convertire nuovamente quella musica nella gioia da cui è originata, e si stabilisce in tal modo la perfetta comunione tra il

musicista e l' uditore. La gioia infinita si rivela in molteplici forme, sottoponendosi ai vincoli delle leggi naturali; e quando noi risaliamo da quelle varie forme alla gioia originaria, dalla legge all' amore, sciogliendoci dal nodo delle cose finite, ci rivolgiamo all' infinito e compiamo il nostro destino.

L' anima umana s' avvia dalla legge all' amore, dalla servitú alla liberazione, dal campo morale allo spirituale. Buddha predicò la dottrina dell' abnegazione e della vita morale, e ciò vuol dire la completa accettazione della legge. Ma questa sottomissione alla legge non può essere fine a se stessa; noi possiamo vincerla, e avere cosí modo di rendercene indipendenti. Questo vuol dire ritornare a Brahma, all' infinito amore che si manifesta nella forma finita della legge. È ciò che Buddha chiama *Brahma-vihāra*, la gioia di vivere in Brahma. Chi vuol arrivare a questo stato, secondo Buddha, " non ingannerà mai alcuno, non conserverà odio, non offenderà altri per impulso d' ira. Nutrirà illimitato amore per ogni creatura, come quello che una madre porta al suo unico figlio, che è pronta a difendere a prezzo della propria vita. Estenderà il suo amore al disopra di sé come al di sotto, e dovunque; e quest' amore sarà senza limiti o impedimenti, e rifuggirà da ogni crudeltà e antagonismo. Si trovi egli in piedi o seduto, cammini o sia coricato, fino al sonno, manterrà sempre attiva la sua mente in questo esercizio di universale benevolenza."

La mancanza d' amore costituisce uno stato di ottusità spirituale, poiché l' amore è la perfezione

della conscienza. Noi non amiamo perché non comprendiamo, o piuttosto non comprendiamo perché non amiamo. Giacché l' amore è lo scopo ultimo di tutte le cose attorno a noi; non è un semplice sentimento, ma è la verità, la gioia posta a base di tutta la creazione, la splendida luce della conscienza pura che emana da Brahma. Quindi per divenire una cosa sola con questo *sarvānubhuh,* quest' essere onnisenziente, che risiede nel cielo esterno come nell' intimo dell' anima nostra, dobbiamo raggiungere la suprema altezza della conscienza che è l' amore: *Chi avrebbe avuto respiro e moto se il cielo non fosse ricolmo di gioia e d' amore?* Innalzando la nostra conscienza fino all' amore, ed estendendo questo all' intero universo, noi possiamo conseguire *Brahma-vihāra,* la comunione con l' infinita gioia.

L' amore largisce se stesso spontaneamente in infinito numero di doni; ma questi doni perdono il loro piú alto significato, se noi non raggiungiamo per mezzo loro quell' amore che è il donatore. E per ottener ciò, bisogna che l' amore riempia il nostro cuore. Chi non nutre amore apprezzerà i doni di un amante solo in quanto possono essergli utili; ma l' utilità è cosa temporanea e limitata, non può mai prendere tutto l' essere nostro. Le cose che ci sono utili interessano solo quella parte di noi che è soggetta a qualche bisogno; quando questo è soddisfatto, l' oggetto che era utile diviene fastidioso. Al contrario il piú tenue ricordo ci è di gran valore quando il nostro cuore ama, perché esso non ci serve ad un qualsiasi uso, ma è fine in se stesso, riguarda

tutto l'essere nostro e perciò non ci stancherà mai.

Ora si domanda: In che modo ci comportiamo noi al riguardo del mondo che è un perfetto dono della gioia? Abbiamo saputo accoglierlo nel nostro cuore insieme alle cose d'infinito valore che vi conserviamo religiosamente? Noi ci adoperiamo con ardore a sfruttare tutte le forze dell'universo per aumentare sempre piú la nostra potenza; ricaviamo dai suoi prodotti il nutrimento e i mezzi per coprirci; ci azzuffiamo per le sue ricchezze, lo trasformiamo in un campo di feroci contese. Ma eravamo nati per questo, per badar solo ad accrescere i nostri diritti di proprietà sul mondo, e ridurlo ad una mercanzia posta in vendita? Quando la mente nostra si rivolge tutta solo ad utilizzare le cose del mondo, questo perde il suo vero valore per noi. Con le nostre sordide brame noi lo deprezziamo; per tutta la vita non ci preoccupiamo che di riuscire a mantenerci a carico suo, e perdiamo quindi il senso della sua verità, come un bambino ingordo che strappasse i fogli d'un libro prezioso per inghiottirlo.

Nei paesi ove domina il cannibalismo, l'uomo considera il suo simile come un genere di nutrimento; quivi la civiltà non potrà mai attecchire, avendovi l'uomo perduto il suo piú alto valore per divenire un oggetto qualunque. Ma ci sono altre specie di cannibalismo, se non cosí selvagge, certo non meno atroci, per osservar le quali non c'è bisogno d'andar molto lontano. In paesi che occupano un posto molto elevato nella scala della civiltà, vediamo talvolta che l'uomo è considerato

unicamente come un corpo, si compra e si vende al mercato per il solo valore che ha la sua carne. Talvolta è apprezzato solo in quanto può riuscir utile; si converte in una macchina, e il ricco traffica su lui per ricavarne sempre piú danaro. Cosí le nostre brame, la nostra avidità, il soverchio amore del nostro comodo, arrivano a ridurre l' uomo al suo piú basso valore. È un inganno fattoci da noi stessi su vasta scala. I nostri desiderî ci rendono ciechi verso la *verità* che è nell' uomo, e questa è la piú grande ingiuria che noi possiamo fare all' anima nostra, poiché offusca la nostra conscienza, ed equivale ad un lento suicidio spirituale. Da ciò derivano le brutte piaghe della civiltà, la capanna e il postribolo, il diritto penale vendicativo, i crudeli sistemi di prigioni, i metodi organizzati di sfruttamento delle razze straniere, fino a causarne la rovina, privandole del diritto di governarsi da sé e dei mezzi di difendersi.

Certamente l' uomo deve esser utile al suo simile, essendo il corpo umano una meravigliosa macchina, e la mente un organo di sorprendente potenzialità. Ma l' uomo è anche spirito, e lo spirito si rivela nella sua verità solo per mezzo dell' amore. Quando apprezziamo un uomo in base all' utile che contiamo di ricavarne, noi ne abbiamo una conoscenza imperfetta, e tale nostra deficienza ci rende facilmente ingiusti verso lui. Quindi ci rallegreremo come di un trionfo se riusciremo, in grazia di qualche crudele nostra superiorità, a strappargli molto piú di quanto gli avremo dato. Ma quando invece lo conosciamo come essere spirituale, lo consideriamo parte di noi stes-

si; immediatamente allora comprendiamo che il male fatto a lui è fatto a noi stessi, che il voler rimpiccolire il nostro simile è defraudare la nostra umanità, e che cercando di servirci di esso unicamente per il nostro tornaconto, acquistiamo in ricchezze ed agi ciò che perdiamo in conoscenza della verità.

Una volta io me ne andava in battello sul Gange. Era una bella serata d' autunno, da poco il sole era tramontato; il firmamento, nel silenzio, era tutto infinita pace e bellezza ineffabile. Sulla vasta distesa dell'acqua senza increspatura, si rispecchiavano le tinte cangianti che il tramonto accendeva nel cielo. Per miglia e miglia la riva di sabbie desolate si distendeva come un rettile enorme d' epoca antidiluviana dalle squame lucenti di vivi colori. Il battello filava silenzioso presso la sponda ripida crivellata di buche dei nidi d' uccelli, quando improvvisamente un grosso pesce saltò fuori dall'acqua e subito riscomparve, riflettendo sulla sua fuggevole figura tutti i colori del cielo vespertino. Per un istante l' animale aveva scostata la variopinta cortina dietro la quale si rivelava silenzioso tutto un mondo esultante della gioia di vivere; era comparso dalle profondità della sua misteriosa dimora, come abbandonandosi ad una bella danza, ed aggiungeva la sua nota alla tacita sinfonia del giorno morente. Io provavo quasi l' impressione d' un saluto amichevole, ricevuto da un lontano mondo nella sua propria lingua, e il mio cuore n' era invaso da un' onda di letizia. Ma a un tratto l' uomo che era al timone esclamò con evidente tono di rimpianto: " Oh che

bel pesce!" Nella sua fantasia l' uomo s' era subito figurato il grosso pesce già preso e preparato per la sua cena. Egli non sapeva considerare l' animale se non in rapporto al proprio desiderio, e gli sfuggiva quindi ogni senso di verità sull' esistenza di esso. Ma l' uomo non è soltanto un animale; egli aspira alla visione spirituale, che è la visione della piena verità, e ciò gli procura la piú alta gioia, perché gli rivela l' intima armonia esistente tra lui e le cose che lo circondano. I nostri desiderî sono la causa che limita la profondità della comprensione di noi stessi, impedisce l' ampliarsi della nostra conscienza, e produce il peccato che è l' interiore barriera che ci separa da Dio, provocando la disunione e la pretensione dell' esclusività. Poiché il peccato non consiste soltanto in un atto unico, ma è tutta una disposizione della vita, la quale ritiene come ammesso che il fine nostro sia limitato, che il nostro io sia la verità ultima, che noi non formiamo tutti in sostanza un solo essere, ma esistiamo ciascuno separatamente per la propria esistenza individuale.

Quindi, ripeto, non potremo mai avere un concetto giusto dell' uomo se non lo ameremo. Una civiltà si deve giudicare ed apprezzare non dalla somma di potenza che ha raggiunta, ma dal modo con cui ha saputo sviluppare e manifestare, per mezzo delle sue leggi e delle istituzioni, l' amore per l' umanità. Il primo e l' ultimo quesito a cui una civiltà deve rispondere è questo: Riconosce essa, e fino a qual punto, che l' uomo è uno spirito e non una semplice macchina? Ogni volta che un' antica civiltà è andata in decadenza e si è per-

duta, è dipeso da cause che avevano prodotto l'indurimento dei cuori e il dispregio degli esseri umani; è accaduto cioè, quando, sia lo stato, sia gruppi di cittadini potenti, cominciarono a considerare il popolo come un semplice strumento del loro potere; quando, riducendo in schiavitú le razze piú deboli, e cercando di tenerle soggette con tutti i mezzi, l'uomo scosse la base stessa della sua grandezza, il suo amore della libertà e dell'onestà. Una civiltà non potrà mai sostenersi sul cannibalismo, di qualunque genere esso sia; poiché quella parte dell'uomo, per la quale soltanto, egli può trovarsi nella verità, non si alimenta che di giustizia e d'amore.

Ciò che dicesi dell'uomo vale anche per l'universo. Quando guardiamo questo mondo a traverso il velo dei nostri desiderî, lo rendiamo piccolo e meschino, e non riusciamo quindi a comprenderne la piena verità. Certamente è naturale che noi ci serviamo delle cose del mondo ogni volta che ci siano necessarie, ma i nostri rapporti con esso non devono arrestarsi qui. Noi siamo congiunti all'universo con vincoli piú reali e piú intimi che quello della sola necessità. L'anima nostra è attratta verso di esso; infatti il nostro amore per la vita non è che il desiderio di mantenere durevoli i nostri rapporti con l'universo; e questi rapporti devono essere d'amore. Noi siamo felici di trovarci al mondo, e vi siamo attaccati per innumerevoli fila che si estendono da questa terra fino alle stelle. L'uomo cerca vanamente di provare la sua superiorità, pretendendo d'essere sostanzialmente distinto da quello che egli chiama il mon-

do fisico; e nella sua cieca esaltazione egli arriva fino ad ignorarlo addirittura, o a ritenerlo per il suo peggior nemico. Tuttavia piú la sua scienza progredisce, piú si rende difficile all' uomo stabilire tal distinzione, e tutti i confini immaginari che egli ha elevati intorno a sé vanno cadendo uno dopo l' altro. Quindi ogni volta che noi perdiamo qualcuno di quei segni d' assoluta distinzione, per i quali avevamo dato alla nostra umanità il diritto di ritenersi diversa dalle cose d' intorno, è una grave umiliazione che ci viene inflitta; pure ci è necessario sopportarla. Se noi eleviamo lungo il cammino della conoscenza di noi stessi, la nostra superbia, per stabilire separazioni e disunione, prima o poi quella dovrà andare travolta sotto le ruote della verità e ridursi in polvere. No, noi non siamo sotto l' oppressione di questa mostruosa superiorità, che sarebbe priva di senso nel suo strano isolamento. Sarebbe la nostra massima degradazione il vivere in un mondo immensamente inferiore a noi per valore spirituale, nello stesso modo che ci ripugnerebbe e avvilirebbe esser circondati e serviti da uno stuolo di schiavi, giorno e notte, dalla nascita fino alla morte. Al contrario il mondo è nostro pari, anzi noi siamo una sola cosa con esso.

Col progredire della scienza, l' unità del mondo e la nostra identità con esso, si fanno sempre piú evidenti alla nostra mente. Quando la percezione di questa perfetta unità non è puramente intellettuale, quando fa aprire l' intero esser nostro ad una luminosa conscienza del tutto, allora si converte per noi in una fulgida gioia ed in im-

menso amore esteso a tutte le creature. Il nostro spirito rinviene allora nell' intero mondo il suo piú grande io, e si bea nell' assoluta certezza d' essere immortale. Lo spirito infatti, considerato nei limiti dell' io individuale, muore centinaia di volte, poiché lo stato di separazione è destinato a finire, non può durare in eterno; ma non morirà mai nella sua condizione di unità col tutto, perché in ciò risiede la sua verità e la sua gioia. Quando un uomo è capace di sentire nell' anima sua il ritmico palpito di vita che è nell' anima del mondo, egli è pervenuto alla libertà. Viene allora ammesso a quel segreto corteggiamento che si fa tra il mondo, vezzosa sposa celata sotto il variopinto velo della finitezza, e il *paramatman,* lo sposo, nel suo immacolato candore. Allora egli comprende di partecipare a questa sfarzosa festa d' amore, d' essere l' ospite onorato al banchetto dell' immortalità. E comprende anche il significato dell' inno elevato dal poeta-veggente: " Dall' amore il mondo trae origine, per l' amore si conserva, verso l' amore s' avvia e all' amore perverrà."

Nell' amore si fondono e spariscono tutte le contradizioni dell' esistenza; soltanto nell' amore l' unità non è in disaccordo con la duplicità; infatti l' amore deve essere uno e doppio nello stesso tempo.

Soltanto l' amore è contemporaneamente moto e quiete; il nostro cuore va peregrinando continuamente finché non ha trovato l' amore, allora solo è in riposo. Ma questo stesso riposo è una forma d' intensa attività nella quale una quiete

somma ed un' incessante energia vengono a fondersi nell' amore.

Nell' amore procedono armonicamente la perdita e il guadagno: nel suo libro di cassa i crediti e i debiti sono segnati in una stessa colonna, e le spese vengono aggiunte agli introiti. Nella meravigliosa festa del creato, in questa grande cerimonia dell' auto-sacrificio di Dio, colui che ama fa costantemente rinunzia di sé per riacquistar se stesso in amore. In verità l' amore è ciò che fa coesistere inseparabilmente uniti i due opposti atti del dare e del ricevere.

Nell' amore si trova contemporaneamente in uno dei poli ciò che è personale, e nell' altro ciò che è impersonale. Nell' uno si ha l' affermazione positiva: " Eccomi qui," e nell' altro con egual forza la negativa: " Non sono io." Senza questo io che cos' è l' amore? E ancora, con questo io solamente, come sarebbe esso possibile?

La schiavitú e la libertà non sono termini antagonistici in amore, poiché questo è allo stesso tempo sommamente libero e sommamente vincolato. Se Dio fosse assolutamente libero,[1] non esisterebbe la creazione. L' essere infinito ha imposto a se stesso il mistero della finitezza, e in lui che è amore, il finito e l' infinito sono divenuti una cosa sola.

Similmente quando noi parliamo dei valori relativi di libertà e non libertà, non facciamo che un gioco di parole. Non è vero che noi bramiamo soltanto la libertà, ma abbisogniamo egualmente

[1] Per l'A. la creazione ha avuto origine da un atto di limitazione della propria onnipotenza che il Creatore si è volontariamente imposto (v. Cap. IV).

di schiavitú. È la principale funzione dell' amore quella di rendere accette, trascendendole, tutte le limitazioni. Poiché nulla v' è di piú indipendente dell' amore, ma pure dove possiamo trovare contemporaneamente una cosí grande soggezione? In amore la schiavitú è altrettanto nobile quanto la libertà.

La religione *Vaishnava*[1] ha proclamato coraggiosamente che Dio s' è legato all' uomo, e in ciò consiste la piú grande gloria dell' esistenza umana. Nell' incanto del meraviglioso ritmo che regna tra le cose finite, egli vincola continuamente se stesso, ed esprime cosí il suo amore con la melodia del piú perfetto inno elevato dalla bellezza. La bellezza è il mezzo con cui egli attira a sé il nostro cuore; essa non può avere altro scopo. Dovunque ci volgiamo, la bellezza ci ripete che il fine ultimo della creazione non è uno sfoggio di potenza. Dovunque esiste un tratto di colore, o s' eleva una nota di musica, o una grazia di forma si rivela, quivi è un invito rivolto al nostro amore. La fame ci spinge ad obbedire ai suoi stimoli, ma non rappresenta la maggior necessità per l' uomo. Vi sono stati individui che hanno sfidati di proposito quegli stimoli, per dimostrare che l' anima umana non è fatta per esser dominata dalla tirannide dei bisogni, o dalla minaccia del dolore. Effettivamente

[1] Il culto Vishnuita. Il Brahmanesimo, riconosce una trinità (Trimurti) formata da Brahma che impersonifica il potere creatore, Shiva quello riproduttore e distruttore insieme, e Visnú quello conservatore. Nella religione popolare si sono distinti due culti fondamentali, il Visnuita predominante nel nord dell' India, che identifica in Visnú l' Essere supremo incarnato per rivelarsi all' umanità, e lo Shivaita, diffuso nel sud e nell' isola di Ceylon, che adora l' Essere supremo nella persona di Shiva.

perché la vita nostra sia una vita degna dell' uomo, dobbiamo tutti, il piú piccolo di noi come il maggiore, lottare ogni giorno contro le sue esigenze. Ma d' altra parte v'è nel mondo una bellezza che non offende mai la nostra libertà, e non compie mai neanche il piú piccolo atto per farci riconoscere il suo dominio. Noi possiamo ignorarla completamente senza per questo andare incontro ad alcuna pena; è un invito che ci vien rivolto, non un comando. Questa bellezza vuole da noi l' amore, e l' amore non s' ottiene con la violenza. In realtà non è la violenza il supremo appello rivolto all' uomo, ma la gioia, e la gioia s' incontra dovunque. Essa è nel verde manto che ricopre la terra, e nell' azzurro sereno del cielo; nell' incurante prodigalità della primavera, e nell' austera parsimonia del grigio inverno; nella vivente carne che anima la nostra struttura corporea, nel perfetto equilibrio della figura umana nobile ed eretta; nel vivere, nell' esercizio di tutti i nostri poteri, nell' acquisto della scienza, nel combattere il male, nel dar la vita per un bene a cui non protremo mai partecipare. Gioia è dovunque; ve n' è superflua, non necessaria, anzi che molto spesso contraddice ai piú imperiosi stimoli della necessità. Essa esiste per dimostrare che i vincoli della legge si possono spiegare solo per mezzo dell' amore, che essi e l' amore sono come il corpo e l' anima. La gioia è la comprensione della grande verità dell' unità, cioè dell' unità dell' anima nostra col mondo e dell' anima del mondo col supremo amante.

VI.

LA COMPRENSIONE NELL' ATTIVITÀ

SOLTANTO coloro i quali hanno appreso che la gioia si manifesta nella legge, sono capaci di trascendere la legge. Non già che per essi i vincoli della legge abbiano cessato d' esistere, ma son divenuti come la forma della libertà incarnata. L' anima emancipata accetta con piacere le restrizioni, e non cerca di sfuggire ad alcuna di esse, perché in ciascuna trova la manifestazione d' una energia infinita la cui gioia è nella creazione.

Effettivamente quando non esistono freni, quando regna il capriccio della licenza, l' anima cessa d' esser libera; ed allora essa causa il proprio danno, va soggetta alla separazione dall' infinito, e all' angoscia del peccato. Ogni volta che l' anima, cedendo alla tentazione, si sottrae al dominio della legge, come un bambino a cui manchi il rifugio delle braccia materne, essa supplica: *Non mi picchiare!* "Tienmi legata," essa prega, "tienmi legata con i vincoli della tua legge; stringimi nel mio interno ed all' esterno; tienmi accanto a te, fa che per il legame della tua legge io venga ad essere congiunta alla tua gioia; con questo vincolo proteggimi dalla mortale rilassatezza del peccato."

Come taluni, nella convinzione che la legge sia l' opposto della gioia, confondono la gioia con l' ebbrezza, cosí vi sono molti nel nostro paese

che ritengono essere l'attività in contradizione con la libertà. Essi pensano che l'attività, dovendosi esplicare nel campo materiale, venga ad essere una diminuzione della libertà spirituale. Ora noi dobbiamo ricordare al contrario, che come la gioia si rivela nella legge, cosí l'anima trova la sua libertà nell'attività. La gioia cerca la sua espressione nella legge, cioè al di fuori di sé, perché non potrebbe trovarla soltanto in se stessa; similmente l'anima, non potendo trovar la libertà dentro di sé, ha bisogno di un'attività esteriore. L'anima umana va come svolgendosi continuamente dalle sue pieghe per mezzo dell'attività; se cosí non fosse, non avrebbe mai potuto compiere opera alcuna volontaria.

Piú l'uomo agisce, e traduce quindi in atto ciò che era in lui latente, e piú fa avvicinare il suo lontano divenire. In questa trasformazione di ciò che era latente in attuale, egli va rendendo la sua personalità sempre piú distinta, e apprende a riconoscersi chiaramente sotto sempre nuovi aspetti, in mezzo alle sue diverse attività, nello stato, nella società; e una tale visione va a vantaggio della sua libertà.

La libertà non può trovarsi nell'oscurità, nell'incertezza; non vi è schiavitú tanto terribile quanto quella dell'oscurità. Per sfuggire ad essa il seme si sforza di germogliare, la gemma di sbocciare; per liberarsi dall'indeterminatezza in cui giacciono avviluppate, le idee cercano di continuo nella mente nostra l'opportunità di prender forma esteriore. Nello stesso modo l'anima, per liberarsi dalla caligine d'uno stato indistinto e sorgere alla

piena luce, va continuamente creandosi nuovi campi d'azione, e s'adopera a trovar forme nuove d'attività, persino non necessarie agli scopi della sua vita terrestre. E perché ciò? Perché essa ha bisogno di libertà, ha bisogno di rispecchiarsi in se stessa, ed effettuare la comprensione di se stessa.

Quando un uomo rompendo un tratto di terreno nella giungla malsana, lo trasforma in un bel giardino, la bellezza che egli fa cosí sprigionare dallo squallore ov' era rinchiusa, non è che la bellezza stessa dell' anima sua; se egli non desse a quella una libertà esteriore, non potrebbe neanche renderla libera nel suo interno. Similmente quando l' uomo stabilisce la legge e l' ordine in mezzo alla perversità regnante nella società, il bene che in tal modo egli trae dal male dove restava racchiuso, non è se non la bontà della sua stessa anima; la quale se non fosse stata in tal modo resa libera esteriormente, non avrebbe potuto trovar neanche la libertà nel suo interno. Quindi l' uomo è continuamente rivolto a sviluppare per mezzo dell' attività le diverse sue qualità, la sua bellezza, la sua bontà, in una parola l' anima sua. E quanto meglio vi riesce, tanto piú si riconosce grande, e tanto piú vasto diviene il suo campo della conoscenza di se stesso.

Dice l' Upanisad: *Soltanto in mezzo all' attività tu desidererai di vivere cento anni.* Questo è il linguaggio di chi abbondantemente ha gustata la gioia dell' anima. Coloro che hanno raggiunta la piena conoscenza dell' anima, non hanno mai

parlato delle miserie della vita, e della necessità dell' azione, con accenti di tristezza. Essi non sono come l' esile fiorellino cosí debolmente legato al suo stelo, che cade prima di poter dare il frutto; ma si attaccano alla vita con tutte le loro forze, e dicono: " Giammai lasceremo il nostro posto finché il frutto non sia maturo." Nella loro gioia essi desiderano di rivelare vigorosamente se stessi con la vita e le opere loro. I dolori, le miserie non li spaventano, non si lasciano incurvare verso la polvere dal peso del loro stesso cuore. Con la fronte alta dell' eroe vittorioso, compiono il cammino della vita riconoscendosi e rivelandosi nel crescente splendore dell' anima loro, tanto nelle gioie quanto nei dolori. La gioia della loro vita procede in armonia con la gioia di quell' energia che si diletta di edificare ed abbattere dovunque nell' intero universo. La gioia della luce del sole, la gioia dell' aria libera, fondendosi con la gioia della vita loro, fa sí che un' unica dolce armonia regni tanto nel mondo interiore, quanto nell' esteriore. Sono essi che dicono: *Soltanto in mezzo all' attività tu desidererai di vivere cento anni.*

Questa gioia di vivere, di operare, è nell' uomo una gioia assolutamente vera. È inutile dire che si tratta d' una nostra illusione, e che se non ce ne libereremo, non potremo metterci sulla via della conoscenza di noi stessi; non otterrà mai alcun buon risultato il tentativo di arrivare alla comprensione dell' infinito indipendentemente dal mondo dell' attività.

Non è conforme al vero che l' uomo si pieghi

all'attività solo per forza; se da un lato si ha lo stimolo dell'obbligo, dall'altro si ha quello del piacere; da una parte l'attività è spronata dal bisogno, dall'altra procede naturalmente verso il suo svolgimento. Ecco perché a mano a mano che progredisce la civiltà, l'uomo aumenta i propri obblighi, ed il lavoro che s'impone di sua spontanea volontà. Sarebbe sembrato logico pensare che la natura gli aveva già dato abbastanza da fare, col tenerlo fino all'estremo sotto la sferza della fame e della sete; ma no, l'uomo non trova che sia sufficiente. Egli non può ritenersi soddisfatto d'aver a compiere solo un lavoro che la natura gli ha dato in comune con gli uccelli e le altre bestie; ha bisogno di superar tutti di gran lunga, anche nell'attività. Nessuna creatura ha da lavorare tanto duramente quanto l'uomo. Nella società egli è obbligato a crearsi un vasto campo d'azione nel quale continuamente s'adopra a costruire e demolire, a fare e disfare leggi, ad accumulare materiali, a pensare, investigare e soffrire senza tregua. In questo campo ha combattute le sue piú grandi battaglie, ha guadagnata una vita sempre nuova, ha fatto gloriosa la morte, e lungi dallo sfuggire i dolori, ne ha accettati di buon grado sempre dei nuovi. L'uomo ha scoperta la verità che non è completo finché si trova racchiuso dentro la cerchia delle cose che immediatamente lo circondano; che è piú grande del suo stato presente, e che se il restarsene inattivo può essergli piacevole, tuttavia questo arresto della vita distrugge la vera sua funzione, e il vero scopo della sua esistenza.

Ma egli non potrà mai sopportare questa *mahatī vinashtih,* questa grande distruzione; e quindi s'affanna e si sacrifica per poter, col trascendere lo stato presente, ingrandire la sua personalità e divenire ciò che ancora non è. In questo arduo sacrificio consiste la gloria dell' uomo; e perché egli lo sa, non cerca di circoscrivere il proprio campo d' azione, anzi s' adopra continuamente ad ampliarne i limiti. Talvolta si spinge cosí lungi, che l' opera sua minaccia di smarrire lo scopo, ed i suoi sforzi violenti producono terribili vortici attorno a diversi centri; il vortice dell' interesse egoistico, il vortice della superbia del potere. Nondimeno, finché non venga a mancare la forza della corrente, non v' è da temere; gli impedimenti e gli accumuli di rifiuti, formatisi per l' umana attività, ne vengono spazzati via; l' impeto ripara da se stesso ai propri inconvenienti. Solo quando l' anima s' addormenta nell' inerzia, la potenza dei suoi nemici diviene preponderante, e gli impedimenti si fanno troppo gravi perché possa superarli. Perciò i nostri maestri ci hanno ammoniti che dobbiamo vivere per lavorare. e dobbiamo lavorare per vivere; che la vita e l' attività sono inseparabilmente connesse tra loro.

È speciale caratteristica della vita il non poter essere completa dentro se stessa, ma doversi esplicare al di fuori; la vera sua essenza consiste nei rapporti stabiliti tra l' interno e l' esterno. Cosí, il corpo per poter vivere, deve conservare le sue diverse relazioni con la luce e l' aria esteriori, non soltanto a fine di procacciarsi la forza vitale, ma anche per manifestarla. Pensate come tutto

il nostro corpo è tenuto in continua attività dalle sue funzioni interne; i battiti del cuore non debbono arrestarsi un istante; lo stomaco, il cervello devono essere incessantemente operosi; pure tutto ciò non basta, il corpo non ha un momento di riposo neanche esteriormente. La vita lo spinge ad una perpetua danza di lavoro e d'azione anche al di fuori; non può esser soddisfatto del lavorio che si effettua nella sua economia interiore, e trova la perfezione della gioia solo nelle esplicazioni della sua attività all'esterno.

Lo stesso dicasi dell'anima. Essa non può vivere ristretta nelle sue idee e sensazioni interne, ma ricerca continuamente oggetti esterni, non solo per alimentarne la sua conscienza interiore ma per dedicarsi all'azione; non per ricevere soltanto, ma anche per dare.

La realtà è che noi non possiamo vivere se dividiamo in due parti colui che è la stessa verità: dobbiamo riconoscerlo tanto nella nostra conscienza come nelle nostre azioni. Sotto qualunque aspetto lo disconosciamo, non faremo che ingannare e danneggiare noi stessi. *Brahma non mi ha abbandonato, che io non abbandoni Brahma.* Ora se noi diciamo che vorremmo soltanto riconoscerlo introspettivamente, ma escluderlo dalla nostra attività esteriore, che desidereremmo il godimento di lui nel nostro cuore per mezzo dell'amore, senza prestargli la nostra adorazione con atti di culto esterno; o se invece diciamo il contrario, ci sovraccarichiamo da un lato solo, e in ciascun caso distruggeremo il nostro equilibrio ed andremo a cadere.

Nel grande continente occidentale[1] vediamo che lo spirito umano si preoccupa soprattutto delle sue manifestazioni esteriori; il campo aperto all'esercizio della sua potenza, è il suo campo preferito. Tutta la sua predilezione è per il mondo della continua espansione, e trascura, anzi stenta persino ad ammettere, quel campo della conscienza interiore che è il campo della completa perfezione. Ed ha spinta questa tendenza tant'oltre, che sembra non esistere per esso in alcun luogo la perfezione del compimento. La sua scenza ha sempre parlato della perenne evoluzione del mondo; adesso la metafisica ha cominciato a parlare dell'evoluzione di Dio stesso; non vuole ammettere che Dio è, ma pretenderebbe che anche egli vada *divenendo.*

Essa non arriva a comprendere che l'infinito, mentre è sempre piú grande d'ogni limite, è altresí completo; che da una parte Brahma è evoluzione, e dall'altra è perfezione; che sotto un aspetto egli è essenza, sotto l'altro è manifestazione; esistendo entrambi questi aspetti ad un tempo stesso, come un canto e l'atto del cantare. Ora ciò equivale all'ignorare in un canto la conscienza del cantore, ed affermare che non esiste un canto ma solo l'atto progressivo del cantare. Senza dubbio noi avvertiamo immediatamente solo l'atto del cantare, non già in ciascun momento il canto nel suo tutto; ma non sappiamo forse che in ogni istante della nostra ascoltazione, tutto intero il canto è nella mente del cantore?

[1] L'America.

Questa esagerata importanza riposta nel fare e nel divenire, è la causa della frenesia di potere che riscontriamo in occidente. Sembra che quegli uomini abbiano stabilito d'invadere ed afferrare ogni cosa con la forza. Essi vorrebbero ostinarsi sempre nel fare, e non trovano mai abbastanza fatto; non vorrebbero concedere alla morte il suo posto naturale nell'ordine delle cose, non conoscono la bellezza della cosa compiuta.

Da noi invece il pericolo è nell'eccesso opposto. Tutta la nostra predilezione è per il mondo interiore; noi tendiamo a rifuggire con disprezzo dal campo della potenza e dell'espansione; vorremmo per mezzo della meditazione arrivare alla comprensione di Brahma, solo nel suo aspetto di perfezione, e ci rifiutiamo di scorgerlo nell'universo nel suo aspetto di evoluzione. Ecco perché troviamo cosí spesso nei nostri filosofi l'eccesso della spiritualità con la sua conseguente degenerazione. La loro fede non vorrebbe riconoscere alcun limite di legge, la loro immaginazione spazia senza freni, e la loro condotta sdegna di dare spiegazione alcuna alla ragione. L'intelletto, nei suoi vani sforzi per vedere Brahma inseparabile dalla sua creazione, diviene arido come pietra, ed il cuore, cercando di tenerlo confinato dentro i suoi propri impulsi, s'abbandona ad un delirante parossismo di emozione. Essi non si sono neanche curati di tener a loro disposizione qualche norma per valutare la perdita di forza e di carattere, subita dall'umanità a causa di questo disconoscere i vincoli della legge. e il proprio diritto all'attività nel mondo esteriore.

Ma la vera vita spirituale, come viene insegnata nelle nostre sacre dottrine, è al contrario equilibrata nella calma della forza, e nell' armonia di relazione tra l' interno e l' esterno. La verità ha la sua legge e la sua gioia; per un lato si deve ripetere di essa la formula: " Per timore di lui il fuoco arde, ecc." e per l' altro: " Dalla gioia sono originate tutte le creature, ecc." [1] La libertà non si può conseguire senza sottomissione alla legge, poiché Brahma sotto un aspetto è vincolato dalla sua verità, e sotto l'altro è libero nella sua gioia.

In quanto a noi stessi, solo quando ci sottomettiamo completamente ai vincoli della verità, acquistiamo la gioia della libertà. E in che modo? Come avviene per la corda che è legata nell' arpa. Solo quando l' arpa è bene accordata, quando non v' è la minima rilassatezza nell' attacco delle sue corde, è possibile l' armonia; ed allora la corda, trascendendo nella melodia se stessa, trova ad ogni accordo la sua vera libertà. Quindi dall' essere cosí saldamente e strettamente legata, le viene la sua libertà nella melodia. Finché non era accordata, essa era semplicemente legata; ma il liberarsi da quella legatura non l' avrebbe certo avviata alla libertà, che solo poteva conseguire venendo legata sempre piú tesa, fino a raggiungere il suo giusto tono.

Le corde basse e le acute del nostro dovere, sono semplicemente legate, fino a che non riusciamo a metterle stabilmente in accordo con la legge della verità; e noi non possiamo chiamare libertà questo loro restar rilasciate nel nulla dell' inazio-

[1] v. Cap. V.

ne. Ecco perché io dico che il vero adoperarsi alla ricerca della verità, del *dharma*, non può consistere nel trascurare l' attività, ma nello sforzo di accordarla sempre meglio con l' eterna armonia. E il tema sul quale svolgere questa attività è: *Qualunque opera tu compia, consacrala a Brahma.* Vale a dire, l' anima deve dedicar se stessa a Brahma a traverso tutte le sue opere. Questa dedizione è il canto dell' anima, in essa è la sua libertà. Regna la gioia quando ogni opera diviene la via per arrivare all' unione con Brahma, quando l' anima cessa di tornare continuamente ai suoi desiderî, quando in essa diviene sempre piú completa l' offerta di noi stessi. Allora si ha il compimento, si ha la libertà; allora si stabilisce in questo mondo il regno di Dio.

Chi oserà, appartato nella sua solitudine, deridere questa grande manifestazione di se stessa che l' umanità compie nell' attività, questa continua consacrazione di se stessa? Chi vorrà pensare che l' unione di Dio con l' uomo debba trovarsi in un solitario godimento di immaginazioni proprie, lungi dal torreggiante tempio della grandezza dell' umanità, che gli uomini tutti, a traverso i secoli, nella calma e nelle tempeste, s' affaticano ad innalzare? Chi vorrà ritenere che una tale appartata comunione sia la forma piú elevata di religione?

O tu esaltato vagabondo, tu Sannyasin[1] ine-

[1] Il corso della vita del brahmano viene distinto in quattro periodi successivi. Nella sua adolescenza è studente, o *brahmaciârin*, sotto la direzione di un maestro spirituale *(guru)*; quindi diviene padre di famiglia, *grihastha*; nel 3º periodo si fa anacoreta, *vânaprastha*; pur rimanendo in famiglia, fa vita contemplativa ed osserva la castità; finalmente nell' ultimo

briato dal vino della tua stessa esaltazione, non hai ancora avvertito il progredire dell' anima umana, lungo la via maestra che attraversa i vasti campi dell' umanità; il rumore delle gesta che essa compie, destinate a sorpassare le barriere contrastanti al loro espandersi per tutto l'universo? Le montagne stesse si squarciano per aprire il passo alle sue bandiere spiegate trionfalmente al cielo; come la nebbia al sorger del sole, si disperdono le fitte tenebre delle cose materiali al suo irresistibile avvicinarsi. Il dolore, i mali, il disordine debbono a passo a passo ritrarsi di fronte all' impeto della sua avanzata; gli impedimenti dell' ignoranza vengono abbattuti, si diradano le tenebre della cecità, ed ecco, guarda, a poco a poco si vien scoprendo la terra promessa della ricchezza e della felicità, della poesia e dell' arte, della scienza e della giustizia. Vorrai tu, nel tuo letargo, affermare che questo carro dell' umanità, che scuote la terra stessa nella sua corsa vittoriosa lungo le grandi vie della storia, sia privo d' un auriga che lo conduca nel cammino verso il suo compimento? Chi si rifiuterà all' invito di prender parte a questa marcia trionfale? Chi sarà tanto insensato da fuggir la compagnia di coloro che vivono in letizia, e cercare lui nell' apatia dell' inazione? Chi tanto ingolfato nella menzogna da osare di chiamar menzogna tutto questo, questo grande mondo umano, questa civiltà dell' umanità che si fa strada, quest' eterno sforzo dell' uomo tra abissi di dolore e sublimi gioie, tra innumerevoli o-

periodo abbandona definitivamente la famiglia e se ne va a vivere in solitudine; è il *sannyasin* o rinunciatore.

stacoli interni ed esterni, per conquistar la vittoria alla sua potenza? Colui che può considerare come un' immensa frode tutta questa colossale opera compiuta, può realmente credere in Dio che è verità? Colui che stima di poter arrivare a Dio allontanandosi dal mondo, quando e dove potrà sperare di trovarlo? Quanto mai lungi potrà fuggire, e fuggire ancora, per andar a finire nel nulla stesso? No, il codardo che fuggirà, non lo troverà in alcun luogo. Dobbiamo esser tanto coraggiosi da saper dire: Qui, in questo stesso luogo noi vogliamo trovare Dio, e adesso, in questo stesso momento. Dobbiamo riuscire ad essere sicuri che come nelle opere nostre realizziamo noi stessi, cosí in noi realizziamo colui che è l' io dell' io.[1] E dobbiamo guadagnarci il diritto di affermarlo senza esitazione, allontanando coi nostri sforzi ogni impedimento, ogni disordine, ogni discordia sul cammino della nostra attività. Bisogna che arriviamo a poter dire: "Nella mia opera è la gioia mia, e in questa gioia risiede la gioia della mia gioia."

Chi è colui che l' Upanisad chiama: *Il primo tra coloro che conoscono Brahma?* Egli vien definito come: *Colui la cui gioia è in Brahma, la cui manifestazione è in Brahma, colui che è attivo.* La gioia senza la sua manifestazione, non è in alcun modo gioia; la manifestazione senza l' attività non è manifestazione. L' attività è la manifestazione della gioia. Colui la cui gioia è in Brahma, come potrebbe vivere nell' inazione? Poiché non

[1] Poiché egli è l'*Atman* (l' Io) universale, di cui l' *atman* individuale è una semplice emanazione.

deve egli con la sua attività provvedere ciò che dovrà dar forma e manifestazione alla gioia di Brahma? Ecco perché colui che conosce Brahma, che ripone la sua gioia in Brahma, deve anche compiere in Brahma le diverse forme della sua attività; il mangiare e il bere, il procurarsi i mezzi di sussistenza, e le sue buone opere. Come la gioia del poeta cerca espressione nell' opera di lui, cioè nella poesia, quella dell' artista nella sua arte, quella dell' uomo coraggioso nella manifestazione del suo coraggio, quella del saggio nel discernimento della verità; cosí la gioia di colui che conosce Brahma, cerca in tutte le sue azioni quotidiane, grandi e piccole, nella verità nella bellezza nell' ordine e nelle buone opere, di dar espressione all' infinito.

Brahma stesso manifesta la sua gioia appunto nell' identico modo. *Con la sua multiforme attività, che s' irradia in tutte le direzioni, egli provvede ai bisogni che sono propri alle sue diverse creature.* Ed essendo appunto egli stesso l' oggetto del solo vero bisogno delle sue creature, egli perciò largisce se stesso in tante diverse maniere e in tante forme differenti. Egli è dunque attivo, poiché se non lo fosse, non potrebbe largire se stesso. La sua gioia consiste nel far continua dedizione di sé, e questa dedizione è la sua creazione.

In questo appunto consiste il nostro vero fine, e in ciò risiede la nostra somiglianza col padre nostro; anche noi dobbiamo far dono di noi stessi in una multiforme attività diretta a scopi diversi. Egli è chiamato nei Veda *il donatore di se stesso,*

il donatore della forza. Non si contenta di darci se stesso, ma ci dà anche la forza affinché alla nostra volta, anche noi possiamo far dono di noi stessi. Ecco perché il profeta dell' Upanisad rivolge a colui che cosí provvede ai nostri bisogni, la preghiera che *ci conceda la grazia di uno spirito volto al ben fare;* che egli provveda a questo sommo tra i nostri bisogni, concedendoci un animo dedito a fare il bene. Vale a dire, non basta che provveda a tutte le nostre necessità, ma occorre che ci dia anche la volontà e la forza di cooperare con lui nella sua attività e nell' esercizio della bontà. Solo allora sarà veramente compiuta la nostra unione con lui. Lo spirito di ben fare è quello per il quale i bisogni di un altro io ci appaiono come propri al nostro stesso io, quello che ci fa comprendere che la gioia nostra consiste nei diversi scopi prefissi alla nostra multiforme attività in servizio dell' umanità. Quando noi operiamo sotto l'impulso di questo spirito, la nostra attività è diretta al bene, non è un' attività puramente meccanica; è determinata non dal bisogno, ma dalla soddisfazione dell' animo proprio. Una simile attività non è piú la cieca imitazione di ciò che fanno tutti gli altri, l' andar servilmente appresso alle esigenze dell' usanza; in essa noi cominciamo a vedere che *Egli è nel principio e nella fine dell' universo,* e anche che delle opere nostre egli è la fonte e l' ispirazione, che è nel fine di esse, e quindi tutta la nostra attività è pervasa da pace, da bontà e da gioia.

Dice l' Upanisad: *La scienza, la potenza e l' attività sono proprie della sua natura.* Ma siccome

nella nostra natura non vi sono ancora tali proprietà, noi tendiamo a fare differenza tra la gioia ed il lavoro. Per noi l' ora del lavoro non è l' ora della gioia, perciò abbiamo bisogno del riposo, poiché, noi disgraziati, non possiamo trovare il nostro riposo nel lavoro. Il fiume è in riposo nel suo corso regolare, il fuoco nel divampar della sua fiamma, il profumo del fiore nel diffondersi per l' atmosfera; ma per noi, nel nostro lavoro ordinario, non esiste tale riposo. Il lavoro ci affatica perché non ci dedichiamo completamente ad esso con gioia.

O donatore di te stesso! alla visione di te, nostra gioia, le anime nostre come fiamme divampanti, s' innalzino verso te, corrano a te come le onde del fiume, penetrino nel tuo essere come fragranza di fiori. Dacci forza per amare, per amare intensamente la nostra vita con le sue gioie e i suoi dolori, i suoi beni e le sue miserie, i suoi trionfi e le sue cadute. Fa che possiamo esser capaci di comprendere a pieno il tuo universo, e di svolgere in esso alacremente la nostra attività: che possiamo vivere la pienezza della vita da te donataci, che valorosamente mostriamo di saper dare e ricevere. Questa è la preghiera che noi ti rivolgiamo. Fa che la mente nostra possa per sempre liberarsi dalla debolezza di credere che la tua gioia sia una cosa diversa dall' attività, una cosa misera, senza forma e senza continuità. Ovunque il contadino rompe la dura terra, si manifesta nello spuntar del grano verdeggiante la tua gioia; ovunque l' uomo s' apre la via nell' intrico d' una foresta, spiana un terreno pietroso per costruirsi il caso-

lare, quivi la tua gioia lo circonda di pace e tranquillità.

O lavoratore dell' universo! Noi ti preghiamo, irrompa la corrente irresistibile della tua energia universale, come l' impetuoso vento del sud in primavera, e si getti sul vasto campo della vita umana, e vi apporti il profumo dei fiori, il mormorio dei boschi; e converta in un inno glorioso la mortale inerzia della nostra inaridita esistenza spirituale. Che le nostre vitali energie, novellamente ridestate, reclamino a gran voce una sovrabbondante produzione di foglie, di fiori e di frutti.

VII.

CONCETTO DELLA BELLEZZA

LE cose che non ci sono di godimento, o costituiscono per l'animo nostro un peso di cui vogliamo ad ogni costo sbarazzarci; o ci sono utili, e quindi in relazione temporanea e parziale con noi, divenendoci incomode appena la loro utilità è cessata: ovvero, quasi erranti vagabondi, colpiscono per un istante la nostra attenzione e passano. Possiamo dire intimamente nostre soltanto quelle cose che ci apportano gioia.

La massima parte di questo mondo è per noi come se non esistesse affatto: ma noi non possiamo consentire che rimanga in tale condizione, giacché ne deriva una diminuzione del nostro io. Il mondo intero è stato dato a noi, e tutte le nostre potenze hanno per loro ultimo scopo il farci raggiungere il possesso del nostro patrimonio.

Ora qual'è la funzione del senso del bello in questo processo d'estensione della nostra conscienza? È forse quella di differenziare il vero in forti luci ed in forti ombre, e presentarcelo sotto questa distinzione assoluta di bello e di brutto? Se cosí fosse, noi dovremmo ammettere che il senso del bello crei un disaccordo nel nostro universo, e stabilisca una barriera di separazione attraverso la via che da ciascuna cosa conduce al tutto.

Ma ciò non può esser vero. Fintanto che il

nostro potere di comprensione sarà incompleto per marrà necessariamente una divisione tra il noto e l'ignoto, il bello ed il brutto; ma, nonostante l'affermazione di alcuni filosofi, l'uomo non accetta limiti arbitrari ed assoluti al suo mondo conoscibile. Ogni giorno la scienza invade nuove regioni già segnate sulla carta come inesplorate od inesplorabili; e nello stesso modo il nostro senso del bello va sempre allargando le sue conquiste. La verità trovasi dovunque, ogni cosa quindi può divenire oggetto della nostra conoscenza; la bellezza è onnipresente, ed ogni cosa è perciò capace di procurarci godimento.

Nei tempi primitivi della sua storia, l'uomo interpretò ogni fatto come fenomeno vitale; la scienza della vita quindi ebbe principio con lo stabilire una distinzione netta tra vita e non vita. Ma nel continuo progresso scientifico, la linea di separazione tra gli esseri animati e quelli inanimati, va facendosi sempre piú incerta. Quando le nostre cognizioni sono ancora primitive, queste linee nette di differenziazione ci riescono di grande utilità, ma a misura che la scienza si approfondisce, esse vanno scomparendo.

Le Upanisad hanno detto che tutte le cose sono create e mantenute da un'infinita gioia. Per comprendere questo principio della creazione, noi dobbiamo partire da una distinzione, quella tra il bello e il non bello. E la nozione del bello deve prodursi in noi per effetto d'un colpo rude, che deve destare la nostra conscienza dal suo primitivo letargo; e ciò si effettua per la forza del contrasto. Per questo la nostra prima conoscenza

con la bellezza avviene nella sua veste di stravaganti colori, che ci colpisce per gli ornamenti o piuttosto per il suo deturpamento. A mano a mano però che questa conoscenza si va approfondendo, gli apparenti contrasti si risolvono in variazioni di ritmo. Al principio noi separiamo la bellezza dalle cose d'intorno, la consideriamo indipendentemente da tutto il resto, ma arriviamo poi infine a comprendere la sua armonia col tutto. Allora la musica del bello non ha piú bisogno di colpirci col grande strepito, essa rinunzia alla forza e si rivolge al nostro cuore, in omaggio alla verità che con la dolcezza si conquista la terra.

In un momento del nostro progresso, in un periodo della nostra storia, noi cerchiamo di istituire un culto speciale della bellezza, e circoscriverlo in una ristretta cerchia a fine di farne materia d'orgoglio per alcuni pochi privilegiati. E allora tra i seguaci di questo culto, si sviluppano tutte le affettazioni e le esagerazioni; come accadde tra i Brahmini all'epoca della decadenza della civiltà indiana, quando si oscurò la percezione delle piú alte verità e si diffusero largamente le superstizioni.

Ma arriva poi nella storia dell'estetica, anche un periodo di emancipazione, nel quale l'intuizione del bello è divenuta agevole nelle cose grandi e nelle piccole, e noi scorgiamo la bellezza anche meglio nell'umile armonia dei comuni oggetti, che nelle cose che ci colpiscono con la loro singolarità. Tanto che siamo costretti a passare per le varie tappe della reazione, quando, nella rappresentazione del bello, vogliamo evitare tutto ciò

che piace comunemente, e che è stato accettato dalla convenzione. Allora siamo tentati, per ribellione, d' esagerare la volgarità delle cose piú ordinarie, rendendole con ciò aggressivamente singolari. Per ristabilire l' armonia produciamo il disaccordo che è caratteristica di tutte le reazioni. Nell' epoca presente noi vediamo già gli indizi di questa reazione estetica, la quale prova che l' uomo è arrivato finalmente a comprendere che soltanto la ristrettezza della sua visione, è causa di questa netta distinzione del campo della sua conscienza estetica, in una regione del bello ed una del brutto. Quando invece egli è capace di considerare le cose indipendentemente dal suo proprio interesse e dalle brame sfrenate dei suoi sensi, allora può avere la giusta visione della bellezza esistente in ogni oggetto. Solo allora egli può comprendere che le cose a noi sgradevoli non sono per questo necessariamente non belle, ma hanno anche esse la loro bellezza nella verità.

Quando diciamo che la bellezza è dovunque, non intendiamo già che la parola bruttezza dovrebbe esser soppressa dal nostro linguaggio, appunto come non diremmo che debba ritenersi assurda l' esistenza del falso. Il falso esiste certamente, non nel sistema dell' universo, ma nella nostra facoltà di comprensione, come il suo elemento negativo. Nello stesso modo esiste il brutto nella vita e nell' arte, come espressione pervertita della bellezza, prodotta dalla nostra imperfetta conoscenza del Vero. Fino ad un certo segno noi possiamo indirizzare la vita nostra contro la legge della verità che regna in noi e in tutte le

cose; nello stesso modo possiamo stabilire il culto del brutto, andando contro l'eterna legge d'armonia dominante ovunque nell'universo.

Per mezzo del nostro senso del vero noi arriviamo alla comprensione della legge che governa il creato, e per il senso del bello possiamo intendere l'armonia dell'universo. Quando riconosciamo le leggi di natura, estendiamo il nostro dominio sulle forze fisiche e diveniamo potenti; quando riconosciamo nella natura nostra la legge morale, acquistiamo il dominio del nostro io e ci rendiamo liberi. Similmente quanto piú saremo capaci di sentire l'armonia che regna nel mondo fisico, tanto meglio la vita nostra potrà partecipare alla letizia del creato, e la nostra espressione del bello in arte diverrà piú veramente universale. Acquistata la conscienza dell'armonia che è nell'anima nostra, la nostra concezione della felicità nello spirito del mondo diviene universale, e l'espressione del bello nella vita procede per la via della bontà e dell'amore verso l'infinito. Questo è lo scopo ultimo della nostra esistenza; arrivare definitivamente alla nozione che " la bellezza è verità, e la verità bellezza "; noi dobbiamo comprendere il mondo intero nell'amore, poiché l'amore gli ha dato origine, lo conserva e tornerà ad accoglierlo nel suo seno. Dobbiamo avere quella perfetta emancipazione di cuore che ci rende capaci di penetrare nel piú intimo delle cose, e di gustare la pienezza di gioia scevra da ogni contaminazione d'interesse, che è propria di Brahma.

La musica è la forma piú pura dell'arte e quin-

di la piú diretta espressione della bellezza; semplice ed unica per struttura e per spirito, e solo in minima parte impacciata da elementi estranei. La manifestazione dell' infinito nelle forme finite della creazione, sembra essa stessa una musica silenziosa e visibile. Una notte stellata, con l' infinito succedersi di costellazioni nel cielo, fa come il bambino che colpito dal mistero delle sue prime parole, va ripetendole di continuo, ascoltando rapito il suo stesso balbettio. Quando nelle notti piovose di luglio, le tenebre fitte gravano sui campi, e la pioggia scrosciante distende i suoi veli sulla terra sonnolenta, il monotono lamento dell' acqua sembra come l' oscurità nel suono stesso. La macchia cupa degli alberi allineati, i cespugli ispidi sparsi per il piano deserto come galleggianti teste di nuotatori dai capelli fangosi, l' odore dell' erba e della terra bagnate, la guglia del tempio che s' innalza al di sopra della massa confusa e nereggiante delle casupole del villaggio aggruppate dintorno, tutto forma come una musica che emana dal cuore della notte, e si confonde e si perde nel canto della pioggia incessantemente rovesciata dal cielo.

Perciò i veri poeti, quelli che sono veggenti, cercano d' esprimere l' universo con accenti musicali.

Raramente essi si servono dei simboli della pittura per rappresentare lo svolgersi delle forme, le infinite combinazioni di linee e di colori che si producono in ogni momento sulla tela dell' azzurro cielo.

E ne hanno la loro ragione. Infatti chi dipin-

ge deve servirsi di tela, di pennelli e di colori. Il primo tocco del suo pennello è ben lungi dalla completa espressione della sua idea. E quando poi l' opera è compiuta, l' artista non esiste piú; il quadro vedovato del suo autore, resta solo; è cessata l' assidua opera d' amore della mano creatrice.

Al contrario colui che canta possiede tutto in se stesso; le sue note scaturiscono dalla stessa sua vita, non sono un materiale raccolto dall' esterno. In lui l' idea e l' espressione sono sorelle e molto spesso nascono gemelle. Nella musica il cuore rivela se stesso in modo immediato, non subisce l' impedimento di alcuna barriera formata da elementi estranei.

Perciò quantunque la musica, come ogni altra arte, debba arrivare gradualmente alla sua completa espressione, tuttavia essa manifesta ad ogni istante la bellezza del tutto. La parola stessa, in quanto è mezzo per esprimere l' idea, costituisce un impedimento, poiché il significato delle parole deve venir ricostruito dal pensiero. Invece la musica non è mai costretta in un determinato significato; essa esprime quello che nessuna parola potrebbe mai esprimere.

Ma, quel ch' è piú, la musica e il musicista sono inseparabili. Mancando il cantore, il suo canto muore con lui, poiché esso è in eterna unione con la vita e la gioia dell' autore.

Il canto dell' universo non è disgiunto un solo istante dal suo cantore; esso non è formato da alcun elemento esteriore, è la gioia stessa di lui che assume forma eterna; è il cuore eterno che diffonde il suo palpito per i cieli.

In ciascun motivo individuale di questa musica v' è una perfezione, la quale è il rivelarsi del compimento nell' incompiuto; nessuna delle sue note è perfetta, tuttavia ciascuna riflette l' infinito.

Che importa se noi non riusciamo a ricavare il senso giusto di questa grande armonia? Non è come quando la mano si posa sulla corda, e col suo tocco ne trae tutti insieme i varî accordi? È il linguaggio della bellezza, la carezza che vien dal cuore del mondo e arriva direttamente al nostro cuore.

La notte scorsa, nel silenzio che dominava nelle tenebre, io ascoltavo solitario, la voce del cantore delle eterne melodie. Poi, andato a dormire, ho chiusi gli occhi fissando la mia mente in questo pensiero ultimo: anche quando io giacerò nell' inconscienza del sonno, proseguirà sull' arena silenziosa del mio corpo dormiente, la danza della vita in armonia con quella degli astri. Il mio cuore palpiterà, il sangue scorrerà nelle vene, e i milioni d' atomi viventi del mio organismo vibreranno all' unisono con le corde dell' arpa risuonanti sotto la mano del Signore.

VIII.

CONCETTO DELL'INFINITO

DICONO le Upanisad: " L'uomo diviene giusto se riesce ad arrivare in questa vita alla conoscenza di Dio, altrimenti egli va verso la sua completa rovina."

Ma di che natura è questo conseguire la conoscenza di Dio? Evidentemente l'infinito non si può considerare come un qualsiasi oggetto da annoverarsi e conservare tra i nostri beni, e da servircene come di un particolare aiuto nei nostri affari di politica, di guerra, di danaro, o nelle nostre lotte sociali. Non possiamo mettere il nostro Dio al livello delle nostre ville, delle automobili, o del credito che abbiamo alla banca, come molti pare che vogliano fare.

Dobbiamo studiarci di comprendere il vero carattere del desiderio che domina l'uomo quando l'anima sua anela al suo Dio. Trattasi forse del desiderio d'aggiungere a quelli che ha, un altro possesso, sia pure preziosissimo? Assolutamente no! Questo continuo affaticarsi ad accumulare, è un compito che ci produce una stanchezza infinita. Infatti quando l'anima si volge a cercare Dio, cerca la sua definitiva liberazione da questo incessante raccogliere ed ammassare, senza arrivar mai ad una fine. Non è dunque un aumento di possesso che essa cerca, ma il *nityo 'nityānām,*

ciò che è permanente in tutto quello che è non permanente; il *rasānām rasatamah,* la perpetua somma gioia che riunisce in sé tutte le felicità. Perciò quando le Upanisad c' insegnano a concepire l' esistenza di tutte le cose in Brahma, non s' intende che dobbiamo cercar altro al di fuori di questo, né fabbricare alcun che di nuovo.

Riguardate ogni cosa esistente nell' universo come circondata dalla presenza di Dio. Godete di tutto ciò che egli vi ha dato, e non albergate nelle vostre menti la brama delle ricchezze, le quali non vi appartengono.

Quando sapete che tutto ciò che esiste è ripieno dello spirito di lui, e tutto ciò che possedete è dono suo, voi potrete comprendere l' infinito nel finito, e il donatore nei suoi doni. Allora saprete che tutti i fenomeni del mondo reale hanno la loro sola spiegazione nella manifestazione di un' unica verità, e che il significato vero che hanno per voi le cose possedute non consiste in esse stesse, ma nelle relazioni che per loro mezzo si stabiliscono tra voi e l' infinito.

Non si deve dunque dire che noi possiamo trovar Brahma come troviamo qualunque altro oggetto; non è questione di cercarlo in una cosa piuttosto che in un' altra, o in un dato luogo a preferenza di altri. Come non c' è bisogno d' andar al mercato a procurarci la luce del giorno, ma ci basta aprir gli occhi per averla, cosí col solo darci a lui, troviamo che Brahma è dovunque.

Ecco perché Buddha ci ha ammoniti di liberarci da una vita confinata nel proprio io. Se que-

sta non si potesse sostituire con qualche altra cosa di piú positivamente perfetto e soddisfacente, l' ammonimento di Buddha non avrebbe alcun senso. Nessuno prenderà seriamente in considerazione, o tanto meno seguirà con entusiasmo, una dottrina che esorti a dar via tutto ciò che si possiede per non ottenere nulla in contracambio.

Il nostro culto quotidiano della Divinità dunque, non consiste realmente in un processo di graduale acquisizione di essa, ma nel nostro quotidiano abbandono in essa, allontanando tutto ciò che si oppone a questa unione, ed ampliando in noi la conscienza di Dio con la devozione e l' attività, con la bontà e l' amore.

Le Upanisad dicono: *Sii totalmente perduto in Brahma, come un dardo penetrato tutto intero nel bersaglio.* Quindi la conscienza d' essere assolutamente circondati da Brahma, non ci proviene da un atto di semplice concentrazione della mente, deve essere lo scopo a cui tenda tutta intera la vita nostra. In tutti i nostri pensieri e in tutte le azioni dobbiamo aver la conscienza dell' infinito. Cerchiamo di comprendere ogni giorno di piú la verità che *nessuno potrebbe aver vita e moto, se l' energia della gioia che compenetra tutte le cose, non riempisse i cieli.* Cerchiamo in tutte le nostre azioni di sentire l' impulso di questa infinita energia, e farne la nostra gioia.

Si può osservare che l' infinito è al di là dei limiti da noi raggiungibili, ed è quindi per noi come se fosse il nulla. Ciò sarebbe vero se annettessimo una qualche idea di possesso alla parola raggiungere; in tal caso dovremmo ammettere

essere l' infinito irraggiungibile. Ma noi dobbiamo tener presente che la piú alta felicità dell' uomo non consiste nel possedere, ma nell' acquistare, il che implica nello stesso tempo l' idea del non possesso. I nostri piaceri materiali non lasciano in noi sussistere il desiderio di qualche cosa al di là della loro realtà. Essi, come il morto satellite della terra, hanno solo un' atmosfera molto ristretta attorno a loro. Quando mangiando ci togliamo la fame, noi eseguiamo un atto completo di possesso. Fino a che la fame non è soddisfatta, il mangiare è piacere, poiché allora il godimento che ci viene dal cibarci, tocca ad ogni istante l' infinito. Ma quando questo godimento è arrivato alla sua completa soddisfazione, o in altri termini, quando il nostro desiderio di mangiare cessa d' essere non realizzato, cessa contemporaneamente anche esso godimento. Invece tutti i nostri piaceri intellettuali si estendono in un campo molto piú vasto, ed hanno una portata molto maggiore. In tutto il nostro amore piú profondo, il possedere e il non possedere camminano sempre di concerto. In una delle nostre liriche del culto vishnuita, l' amante dice alla sua diletta: " Mi sembra d' aver contemplata la bellezza del tuo volto da quando son nato, eppure i miei occhi non sono sazî; mi pare d' averti tenuta stretta sul cuore mio per milioni di anni, e pure il cuore non è ancora soddisfatto."

È chiaro dunque che in tutti i nostri piaceri noi cerchiamo realmente l' infinito. Il desiderio della ricchezza non si limita ad una determinata somma, ma è indefinito; e i piú fuggevoli dei nostri

piaceri non sono che momentanei contatti con l' eterno. È la tragedia della vita umana questo continuo tentare inutilmente d' estendere i limiti di cose che non potranno mai divenire illimitate, di raggiungere l' infinito aumentando assurdamente i gradini della scala delle cose finite.

È da ciò evidente che il vero desiderio dell' anima nostra è oltrepassare la cerchia dei nostri beni materiali. Circondata da oggetti direttamente percepibili con i sensi, l'anima nostra esclama: " Sono stanca di ottenere sempre il possesso; ah! dov' è colui che non si potrà mai conseguire? "

Noi vediamo ovunque nella storia dell' uomo, che lo spirito di rinunzia è la piú profonda realtà dell' anima umana. Quando l' anima dice di una cosa: " non la voglio perché sono superiore ad essa, " esprime la piú alta verità che in lei risieda. Quando una giovinetta ha sorpassata l' età delle bambole, e si sente ormai per ogni rispetto al di sopra di tale genere di passatempi, getta via la bambola. Appunto per mezzo dell' atto del possedere noi comprendiamo d' essere piú grandi delle cose possedute. Ed è una suprema miseria il divenir schiavi di cose tanto inferiori a noi. Questo è il sentimento che ebbe Maitreyī [1] quando il suo sposo, alla vigilia d' abbandonare la casa, le consegnò tutta la sua proprietà. Essa gli domandò: " Potranno queste cose materiali farmi conseguire il sommo bene? " O in altre parole: " Sono esse per me piú preziose dell' anima mia? " E avendole il marito risposto: " Ti faranno ricca di beni terreni, " ella soggiunse subito: " E che

[1] Si allude ad una narrazione contenuta in una Upanisad.

cosa me ne farò io? " Soltanto quando arriva alla comprensione giusta della natura dei suoi beni, l'uomo cessa d'aver illusioni su di essi; allora egli apprende che l'anima sua è molto al di sopra di tali oggetti, e si libera dalla loro servitú. In tal modo egli arriva alla vera comprensione della propria anima col divenir superiore ai suoi beni, e il suo progresso nel cammino della vita eterna si effettua per una serie di rinunzie.

Non è una semplice proposizione della nostra ragione il dire che noi non possiamo in modo assoluto possedere l'essere infinito. Ma deve venire provato dall'esperienza, e questa esperienza è data dalla felicità. L'uccello volando nello spazio, constata ad ogni battito delle ali che lo spazio è illimitato, e che il suo volo non potrà mai portarlo a varcarne i confini. Ed in ciò consiste la sua gioia. Nella gabbia il suo spazio è circoscritto, sufficiente per le esigenze della vita d'un uccello, ma non piú del puro necessario. E l'uccello non può esser lieto, cosí ristretto nei limiti del necessario. Esso ha bisogno di sentire che ciò che possiede è incommensurabilmente piú di quanto possa mai occorrergli, di quanto sia capace d'abbracciare col suo volo, e solo allora può sentirsi felice.

Cosí l'anima nostra deve spaziare nell'infinito, e deve ad ogni istante sentire che la sua suprema gioia, la sua libertà, consistono nella sensazione di non poter mai pervenire al termine del suo conseguimento.

La felicità duratura dell'uomo non è nell'arrivare al possesso di cosa alcuna, ma nel cedere tutto se stesso a ciò che è piú grande di lui, ad

alcune idee che sono piú grandi della sua vita individuale; l' idea della patria, dell' umanità. di Dio. Queste idee gli rendono piú facile il separarsi da tutto ciò che possiede, non esclusa la sua stessa vita. E finché egli non trova qualcuna di queste grandi idee che prenda tutto l' esser suo, e lo liberi da ogni attaccamento ai beni materiali, la sua esistenza sarà abbietta e miserabile. Buddha, Gesú e tutti i nostri grandi profeti, rappresentano appunto queste grandi idee. Essi c' insegnano la via della rinunzia di tutto ciò che abbiamo. Quando ci stendono la loro divina coppa delle elemosine,[1] noi sentiamo di non poter negare la nostra offerta, e ci accorgiamo allora che nel dare troviamo la gioia piú reale e la liberazione, poiché è un riunir noi stessi, a misura che diamo, all' infinito.

L' uomo non è ancora giunto al completo sviluppo, egli è tuttavia in formazione. In ciò che egli *è*, è piccolo; e se potessimo concepire la sua esistenza perpetuata per l' eternità in tale stato, avremmo un' idea del piú orribile inferno che possa immaginarsi. Ma in ciò che egli *sarà*, è infinito; quivi è il suo paradiso, la sua liberazione. Il suo essere presente è occupato in ogni momento nelle cose che può acquistare e poi lasciare; il suo essere futuro agogna a qualche cosa che è piú di ciò che si possa conseguire, e che egli non potrà mai perdere, poiché non l' ha mai posseduta.

[1] I mendicanti religiosi ricevono le elemosine in una coppa di legno, una specie di scodella da zuppa a fondo rotondo, che vien portata sospesa ad una corda attorno al collo.

Il polo finito della nostra esistenza ha il suo posto nel mondo della necessità. In esso l'uomo è occupato nel procurarsi il nutrimento per vivere, le vesti per coprirsi. In questa regione, la regione della natura, la funzione dell'uomo è di procurarsi il necessario. L'uomo naturale è dedito ad ampliare i suoi possessi.

Ma quest'atto dell'acquistare è parziale, è limitato alle sole necessità. Noi possiamo desiderare una data cosa, solo proporzionatamente al bisogno che ne abbiamo; precisamente come un vaso può contenere acqua, solo in proporzione dello spazio vuoto che è in esso. I rapporti nostri con le cose che ci servono per il nutrimento, si limitano al solo fatto del nutrirci; i nostri rapporti con la casa si limitano al solo fatto dell'abitare. Noi riteniamo proficue quelle cose che sono atte a soddisfare un particolare nostro bisogno. Dunque tutto ciò che possiamo arrivare a possedere, formerà sempre un possesso limitato, non potrà mai essere altrimenti. Questa nostra brama di possesso quindi appartiene al nostro io finito.

Al contrario quella parte della nostra esistenza che è diretta verso l'infinito, non cerca le ricchezze, ma la libertà e la gioia. In essa cessa il regno della necessità, la nostra funzione non è l'acquistare, ma l'essere. Ed essere che cosa? Essere una sola cosa con Brahma. Poiché la regione dell'infinito è la regione dell'unità. Perciò dicono le Upanisad: *Se l'uomo arriva alla conoscenza di Dio diviene giusto.* Qui si parla di divenire, non già di aumentare il possesso. Le parole non aumentano di grandezza quando voi arrivate a

comprenderne il significato, ma divengono giuste, unificandosi con l' idea.

L' Occidente quantunque abbia riconosciuto per suo maestro colui che proclamò arditamente la sua unità col Padre, e che esortò i suoi seguaci a divenire perfetti come Dio, tuttavia non s' è mai riconciliato con quest' idea dell' unità nostra con l' essere infinito. Esso condanna come una grande eresia ogni credenza che ammetta per l' uomo la possibilità di divenire Dio. Questa non è certamente l' idea predicata da Cristo, e forse neanche quella dei mistici cristiani, tuttavia sembra che sia l' idea divenuta popolare nell' Occidente cristiano.

Al contrario la piú alta sapienza d' Oriente ritiene che non è la funzione dell' anima nostra il *guadagnarsi* Dio, l' utilizzarlo per qualche speciale scopo materiale. Tutto quello a cui noi potremo aspirare è divenire ognora di piú una sola cosa con Dio. Nel campo della natura, che è il campo della diversità, noi ci sviluppiamo con l' aumentare i nostri possessi; nella regione spirituale, che è la regione dell' unità, ci facciamo piú grandi con l' abbandonare la nostra individualità unificandoci con l' essere universale. Il fare acquisto d' una cosa è, come abbiamo detto, un fatto per sua natura parziale, riferentesi solo ad un particolare bisogno; invece il fatto dell' essere è un fatto completo, si riferisce all' intera nostra personalità; non origina da necessità alcuna, ma dalla nostra affinità con l' infinito, che costituisce il principio della perfezione esistente nell' anima nostra.

Sí, noi dobbiamo diventar Brahma. Non si de-

ve esitare dal riconoscerlo. La nostra esistenza è priva d' ogni significato, se ci debba mancar per sempre la fiducia nella realizzazione della piú alta perfezione che è in essa. Se abbiamo un fine che non potremo mai raggiungere, esso non è piú un fine.

Ma si potrà dunque dire che non vi sia differenza alcuna tra Brahma e la nostra anima individuale? Certamente la differenza è ovvia. Chiamatela illusione, o ignoranza, o con qualunque nome vorrete, la differenza c' è. Voi potrete darne delle interpretazioni, ma non potrete eliminarla. Anche l' illusione, in quanto è illusione, esiste.

Brahma è Brahma, è l' infinito ideale della perfezione. Ma noi non siamo ancora quello che realmente siamo; noi dobbiamo ancora acquistare la nostra realtà, dobbiamo divenir Brahma. Nella relazione tra questo essere e il divenire, si ha l' eterno intervento dell' amore; e nella profondità di questo mistero risiede la sorgente di tutta la verità e la bellezza che mantengono l' infinito cammino della creazione.

Nella musica dell' impetuosa corrente canta la lieta certezza: " Io diverrò il mare." Non è una vana presunzione, è vera umiltà, perché è la verità. Il fiume non ha altra possibile alternativa. Ai lati delle sue rive sono numerosi campi e foreste, villaggi e città, ed esso è loro utile in varî modi; serve alla loro nettezza, al loro nutrimento, al trasporto dei loro prodotti da un luogo all' altro. Ma non può avere con essi che relazioni parziali; e per quanto possa indugiarsi in mezzo a loro, ne resta separato, non potrà mai divenire una città o una foresta.

Ma può divenire e diverrà il mare. La quantità minore d'acqua in moto ha affinità con l'immensa massa d'acque immobili dell'Oceano. Essa corre tra i mille oggetti posti lungo il suo cammino, e il suo moto raggiunge il fine quando arriva al mare.

Il fiume può divenire mare, ma non potrà mai rendere il mare parte integrale di se stesso. Se per caso avvenga che esso circondi un largo specchio di mare, e pretenda per questo d'aver incorporato il mare in se stesso, noi ci accorgeremo subito che ciò non è vero, e che la corrente seguita a cercare il suo riposo nel grande oceano che essa non potrà mai circondare.

Cosí l'anima nostra può divenire Brahma, solo come il fiume può divenir mare. Ogni altra cosa con cui venga in relazione, essa la trascura e passa oltre; ma giammai potrà lasciare Brahma e passare al di là di lui. Una volta che l'anima nostra abbia ritrovato in Brahma l'oggetto ultimo del suo riposo, ogni suo moto acquista uno scopo. È quest'oceano d'infinito riposo che dà significato ad infinite attività. È questa perfezione dell'essere che presta all'imperfezione del divenire, quella qualità di bellezza che trova la sua espressione in ogni poesia, dramma ed arte.

In un poema deve esservi un'idea fondamentale che lo animi. Ogni frase in esso si riferisce a questa idea. Quando il lettore nel leggerlo afferra l'idea predominante, la lettura gli riesce piena di gioia. Allora ogni parte del poema acquista un radioso significato per la luce del tutto. Ma se il poema procede interminabilmente, non esprimendo mai l'idea

fondamentale, e solo profondendo una quantità d'immagini distaccate per quanto belle, diviene sommamente noioso e di nessuna utilità. Lo svolgimento dell'anima nostra è come un perfetto poema. V'è in essa un'idea infinita che, una volta realizzata, rende tutti i suoi moti pieni di significato e di gioia. Ma se noi separiamo i suoi moti da quest'idea fondamentale, se non scorgiamo l'infinito riposo, ma solo il moto infinito, l'esistenza ci apparirà come un male mostruoso precipitante impetuosamente verso uno stato di perpetua mancanza di scopo.

Io ricordo che quando eravamo bambini, avevamo un maestro che ci faceva imparare a memoria l'intera grammatica sanscrita, scritta in simboli, senza spiegarci il significato di questi. Giorno per giorno noi procedevamo nella nostra ardua fatica, senza aver la minima nozione di ciò che studiavamo. Eravamo dunque, riguardo alle nostre lezioni, nella situazione del pessimista che tien conto soltanto delle affannose attività del mondo, ma non vede l'infinito riposo della perfezione da cui quelle attività traggono ad ogni istante il loro equilibrio, in assoluta convenienza ed armonia. E noi perdiamo ogni gioia nel contemplare in tal modo l'esistenza, poiché ci sfugge la verità. Vediamo i gesti che accompagnano una danza, e pensiamo che essi siano mossi dall'incurante capriccio del caso, mentre siamo sordi all'eterna musica che rende ciascuno di quei gesti necessariamente spontaneo e bello. Quelle mosse vanno continuamente trasformandosi in quella musica di perfezione, e divengono una sola cosa con essa,

dedicando ad ogni passo a quella melodia, le numerose figure che vanno creando.

E questa è la verità dell' anima nostra, questa la sua gioia; che debba continuamente andar trasformandosi in Brahma, che tutti i suoi moti debbano esser regolati da quest' idea fondamentale, e tutte le sue creazioni esser date in offerta al supremo spirito di perfezione.

Vi è nelle Upanisad una sentenza notevole: *Io non credo di conoscere lui bene, o di conoscerlo, e neanche di non conoscerlo.*

Noi non potremo mai conoscere l' essere infinito per mezzo del processo della conoscenza. Ma se egli fosse completamente al di là della nostra portata, sarebbe assolutamente nulla per noi. La verità è che noi non lo comprendiamo, ma tuttavia lo conosciamo.

E ciò è stato spiegato in un' altra sentenza delle Upanisad: *Da Brahma le parole ritornano rese inutili, come anche la mente; ma colui che lo conosce per la gioia di lui, è libero da ogni timore.*

La nostra conoscenza è ristretta, perché l' intelletto è uno strumento, è solo parte di noi, può darci la nozione di quelle cose che si possono dividere ed analizzare, e le cui proprietà si possono classificare separatamente. Al contrario Brahma è perfetto, e una conoscenza parziale non potrà mai essere la conoscenza di lui.

Ma può conoscersi per mezzo della gioia, dell' amore. Poiché la gioia è la conoscenza nella sua completezza, è il conoscere con l' intero esser nostro. Nel conoscere per mezzo dell' intelletto, noi restiamo distinti dall' oggetto della nostra

conoscenza, mentre l' amore conosce il suo oggetto per mezzo della fusione. Una tale conoscenza è immediata e non ammette dubbio. È come conoscere il nostro stesso io, ma è di piú.

Perciò, come dicono le Upanisad, la mente non potrà mai conoscere Brahma, le parole non potranno mai descriverlo; può esser solo conosciuto dall' anima nostra, per mezzo della gioia che ha in lui, per mezzo del suo amore. O in altre parole, noi possiamo venire in relazione con lui soltanto per mezzo dell' unione, l' unione dell' intero esser nostro. Dobbiamo esser una cosa sola col Padre nostro, dobbiamo essere perfetti come lui.

Ma come può essere questo? Nella perfezione infinita non può esistere grado. Noi non possiamo trasformarci in Brahma progressivamente. Egli è l' assoluto e non può quindi esistere in lui il piú o il meno.

In verità la realizzazione del *paramātman,* l' anima suprema, nel nostro *antarātman,* l' intima anima nostra individuale, avviene nello stato di assoluta completezza. Non possiamo pensare ad essa come non esistente, ed alla sua graduale formazione come dipendente dai nostri limitati poteri. Se le relazioni nostre con la divinità non fossero che effetto dell' opera nostra, come potremmo aver fiducia nella loro verità, e come potrebbero esserci di sostegno?

Sí, noi dobbiamo sapere che dentro di noi v' è qualche cosa in cui lo spazio ed il tempo cessano di esistere, e dove gli anelli dell' evoluzione si fondono nell' unità. In questa eterna dimora dell' *ātman,* dell' anima, la rivelazione del *paramāt-*

man, dell' anima suprema, è già completa. Perciò le Upanisad dicono: *Colui che conosce Brahma, il vero, l' onniconsciente, l' infinito, come nascosto nelle profondità dell' anima, la quale è il supremo cielo (l' interiore cielo della conscienza), gode di tutti gli oggetti del desiderio in unione con l' onnisciente Brahma.*

L' unione è di già compiuta, il *paramātman,* l' anima suprema, ha egli stesso scelta questa nostra anima per sua sposa, e le nozze sono state celebrate. Il solenne *mantram*[1] è stato pronunziato: *Sia il tuo cuore proprio come il mio.* In questo connubio l' evoluzione non ha campo di fare da maestro delle cerimonie. L' *eshah,* che non si può descrivere altrimenti che con la parola *Questo,* l' ineffabile presenza immediata, è sempre qui nell' intimo dell' essere nostro. " Questo *eshah,* o *Questo,* è il supremo fine dell' altro questo "; " questo *Questo* è il supremo tesoro dell' altro questo "; " questo *Questo* è la suprema dimora dell' altro questo "; " questo *Questo* è la suprema gioia dell' altro questo." Perché il connubio del supremo amore s' è compiuto nel tempo indefinito. Ed ora procede l' eterno *līlā,* la manifestazione d' amore. Colui che è stato acquistato nell' eternità, continua ora ad esser seguito nel tempo e nello spazio, nella gioia e nel dolore, in questo mondo e nei mondi al di là. Quando la sposa-anima comprende bene questo, il suo cuore è felice e in quiete. Essa sa che, come un fiume, per un lato dell' essere suo ha raggiunto l' oceano del suo compimento, e per l' altro lato va sempre raggiun-

[1] *Mantras* nome collettivo degli inni e canti vedici.

gendolo; da una parte essa è eterno riposo e completezza e dall' altra moto e variazione incessante. Quando essa riconosce inseparabilmente connesse queste due parti, riconosce il mondo come sua propria casa, per il diritto derivatole dal riconoscere il padrone del mondo come suo signore. Allora tutte le sue opere divengono opere d' amore, tutte le miserie e le tribolazioni della vita divengono per lei prove trionfalmente sopportate per dimostrare la potenza del suo amore, e per vincere la gioconda gara col suo amante. Al contrario finché rimarrà ostinatamente nelle tenebre, non solleverà il suo velo e non riconoscerà il suo amante, ma considererà il mondo come distinto da lui, sarà qui una serva, mentre per diritto potrebbe regnare da regina, vacillerà nel dubbio, e piangerà nella tristezza e nell' afflizione. *Essa passa da inanizione a inanizione, da pena a pena e da paura a paura.*

Io non potrò mai dimenticare il brano d' un canto che una volta udii sul far dell' alba, in mezzo allo strepito della folla adunatasi durante la notte, per una festa del giorno seguente: " O barcaiolo, trasportami all' altra sponda!"

In mezzo al fervore delle nostre occupazioni s' innalza questo grido: " Oh trasportami!" Il vetturale in India, mentre guida il suo carro, canta: " Oh trasportami! " Il venditore ambulante, mentre distribuisce la sua merce agli avventori, canta: " Oh trasportami! "

Qual' è il senso di questo grido? Noi sentiamo che non abbiamo raggiunto la nostra meta, e sappiamo che con tutto il nostro lottare e affan

narci, non arriviamo al fine, non raggiungiamo il nostro scopo. Come un bambino scontento dei suoi giocattoli, il cuore nostro grida: "Non questo, non questo." Ma qual' è l' altro? Dov' è la sponda lontana?

È qualche cosa di diverso da ciò che abbiamo? è in qualche luogo differente da dove siamo? Vi potremo trovar riposo da tutte le nostre fatiche. liberazione da tutte le responsabilità della vita?

No, proprio nel cuore della nostra attività noi andiamo cercando il fine nostro. Noi reclamiamo l' al di là, appunto dove siamo. Cosí mentre le nostre labbra pronunziano la loro preghiera che siamo portati via, le nostre mani affaccendate non restano mai oziose.

O tu, oceano di gioia! in verità questa sponda e l' altra non ne formano che un' unica e medesima in te. Quando io chiamo mia questa, l' altra ne resta allontanata; ed allora smarrendo il senso della completezza che è in me, il mio cuore piange incessantemente per l' altra. Tutto il mio *questo* e *l' altro* aspettano d' essere pienamente riconciliati nel tuo amore.

Questo mio "io" s' affanna penosamente giorno e notte per conquistare una dimora che egli riconosce per sua. Ahimé, le sue sofferenze non avranno termine finché non sarà capace di riconoscere tua questa dimora. Fino allora esso sarà in lotta, e il suo cuore griderà sempre: "O barcaiolo, trasportami al di là." Quando questa mia dimora è divenuta tua, nello stesso istante è trasportata al di là, pur restando tuttavia racchiusa nelle sue vecchie mura. Questo "io" è irrequie-

to. Lavora sempre per ottenere un guadagno che non potrà mai assimilarsi col suo spirito, che egli non potrà mai conservare. Nei suoi sforzi per tener chiuso tra le sue braccia ciò che è di tutti, egli danneggia gli altri ed è danneggiato alla sua volta, e piange: "Oh trasportami al di là!" Ma appena divien capace di dire: "Tutta l'opera mia è tua," ogni cosa resta quale era, solamente egli vien trasportato al di là.

Dove potrò io trovarti se non in questa mia dimora divenuta tua? Dove potrò congiungermi con te, se non nell'opera mia, trasformata in opera tua? Se io abbandono la mia dimora, non raggiungerò la tua; se smetto la mia opera, non potrò mai riunirmi con te nella tua. Poiché tu dimori in me e io in te. Tu senza di me, o io senza di te siamo nulla.

Perciò dalla nostra dimora e dalla nostra attività s'innalza la preghiera: "Oh trasportami al di là!" Poiché qui si distende il mare, ed egualmente qui si trova l'altra riva che aspetta d'essere raggiunta; sí, qui è questo perpetuo presente, non già lontano, non in un qualche altro luogo.

INDICE

PAG.

INTRODUZIONE I

SĀDHANĀ 5

PREFAZIONE DELL'AUTORE . . . 7

I. . . RELAZIONE DELL'INDIVIDUO CON L'UNIVERSO 11

II. . CONSCIENZA DELL'ANIMA . . . 29

III. . IL PROBLEMA DEL MALE . . . 49

IV. . IL PROBLEMA DELL'IO . . . 69

V.. . LA COMPRENSIONE NELL'AMORE . . 95

VI. . LA COMPRENSIONE NELL'ATTIVITÀ . 119

VII.. CONCETTO DELLA BELLEZZA . . 137

VIII. CONCETTO DELL'INFINITO . . . 145

44498

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

G. CARABBA STAMP. IN LANCIANO.
MARZO 1915